Thomas Krüggeler
Ulrich Mücke (eds.)

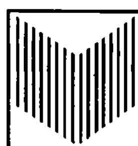
Muchas Hispanoaméricas

Antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanistas

IBEROAMERICANA

Thomas Krüggeler / Ulrich Mücke (eds.)

Muchas Hispanoaméricas



Thomas Krüggeler / Ulrich Mücke (eds.)

Muchas Hispanoaméricas

Antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanistas

Iberoamericana · Vervuert · 2001

Agradecemos a la Universität de Bielefeld su ayuda
para la edición de este libro.



Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Muchas Hispanoaméricas. Antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanistas /
Thomas Krüggeler, Ulrich Mücke (eds.). - Madrid : Iberoamericana ;
Frankfurt am Main : Vervuert, 2001
ISBN 84-8489-004-X (Iberoamericana)
ISBN 3-89354-129-2 (Vervuert)

Diseño de la cubierta: Michael Ackermann
Fotografía de la cubierta: Otto Danwerth
Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico blanqueado sin cloro.
Impreso en Alemania

Índice

Prefacio

Este libro reúne las actas de la conferencia "Latin American Studies Between History and Anthropology: Intersections, Overlaps and Boundaries", que se realizó en el Centro de Investigación Interdisciplinario (Zentrum für Interdisziplinäre Forschung - ZiF) de la Universidad de Bielefeld en 1999. Participaron en ella antropólogos e historiadores que presentaron nuevas investigaciones y discutieron los métodos de ambas disciplinas.

No hubiera sido posible organizar la conferencia ni publicar las actas sin la ayuda de muchas personas. En primer lugar y de manera muy especial queremos agradecer a Barbara Potthast. Su ayuda fue indispensable tanto en la preparación temática de la conferencia como en el arduo trabajo de conseguir fondos para su realización y para la publicación de las actas.

Por su interés en la conferencia y por el apoyo ilimitado que nos brindaron en la administración técnica agradecemos a Gertrude Lübbe-Wolff, directora del ZiF, y a Gerhard Sprenger y Johannes Roggenhofer, gerentes del ZiF. El personal administrativo del distinguido centro de investigación es muy conocido por su eficiente trabajo y su paciencia tanto con los organizadores como con los participantes de conferencias. No podemos dejar de mencionar a Trixi Valentin que resolvió todos los grandes y pequeños problemas imprevistos. Todos y cada uno de los participantes de la conferencia alabaron la hospitalidad del ZiF y las excelentes condiciones de trabajo que nos facilitó.

Finalmente queremos expresar nuestro agradecimiento a la Universidad de Bielefeld que a solicitud del ZiF nos proporcionó una generosa ayuda económica para la publicación de las actas.

Bielefeld y Erfurt, Octubre de 2000

Introducción: Historia y antropología en los estudios latinoamericanistas

Thomas Krüggeler y Ulrich Mücke

Después de unas décadas de intensa colaboración entre la antropología y la historia como ciencias sociales, últimamente han surgido voces que critican el acercamiento de antropología social e historiografía. Tanto antropólogos como historiadores se preocupan por los lindes entre las disciplinas, los cuales, según algunos autores, son cada vez más nebulosos. Por eso se pide una separación más clara de los dos campos de investigación y se exige una amplia discusión antes de emplear la metodología de la respectiva disciplina vecina.

A pesar de los estrechos vínculos entre antropología e historiografía y de la colaboración fructífera, ambas disciplinas no han vencido completamente los viejos prejuicios. Hasta ahora muchos historiadores y antropólogos se miran con desconfianza. Hace más de treinta años Bernard Cohn ya denotó con cierto deje de ironía que para los antropólogos los archivos y bibliotecas representan un ambiente bastante estéril. Hablando de sus propias experiencias, Cohn dijo: "In working with judicial records for a local region in India, I felt hampered by not knowing the people I was dealing with, except from what was in the record."[1] Aunque los historiadores se han acostumbrado al concepto de "cultura" como categoría de análisis, crear un fondo de datos mediante la investigación en el campo les sigue pareciendo extraño (excepto a la minoría de historiadores que practican los métodos de la historia oral). En un trabajo reciente, Clifford Geertz se ha enfrentado al problema de la relación entre las dos disciplinas. Analizando trabajos de la historia antropológica y de la antropología histórica respectivamente, Geertz llega a la conclusión de que los esfuerzos coordinados de historiadores y antropólogos no resultarán en la fusión de las disciplinas, sino en la

[1] Bernard S. Cohn (1962), p. 7. A pesar de los cambios en las relaciones entre las disciplinas durante los últimos treinta años, este ensayo no ha perdido su gracia.

redefinición de ambas[2]. A pesar de intereses similares, antropólogos e historiadores tratan, según Geertz, el mismo texto de diferentes maneras.

> The recent surge of anthropologists' interest in not just the past (we have always been interested in that), but in historians' ways of making present sense of it, and of historians' interest not just in cultural strangeness (Herodotus had that), but in anthropologists' ways of bringing it near, is no mere fashion; it will survive the enthusiasms it generates, the fears it induces, and the confusions it causes. What it will lead to, in surviving, is distinctly less clear[3].

En las páginas que siguen a continuación, vamos a discutir el estado de la cuestión tal como se presenta en los estudios latinoamericanistas. En estos estudios las relaciones entre antropología e historia tienen sus características específicas en comparación con otros espacios geográficos (por ejemplo Europa o América del Norte) debido a su historia específica. En América Latina un porcentaje importante de las poblaciones nacionales se compone de gente que por siglos ha sido considerada salvaje, no-civilizada, primitiva o subdesarrollada. Estudiar la historia de su propia nación y sociedad respectiva implica estudiar la historia de diferentes culturas. Claro que lo dicho se refiere más a las naciones con un alto porcentaje de población indígena o negra. Para los países mesoamericanos, andinos, caribeños y el Brasil, la historia del otro tiene un lugar mucho más importante en la historia nacional que para las naciones del Cono Sur. A pesar de su historia específica, las discusiones historiográficas y antropológicas en América Latina siempre formaban parte de los debates en Europa o Estados Unidos. Las investigaciones latinoamericanistas nunca han estado aisladas de los más actuales desarrollos en las humanidades y ciencias sociales. En las siguientes páginas esbozaremos los aspectos más importantes de las relaciones entre antropología e historiografía en América Latina, considerando tanto aspectos específicos latinoamericanos como algunos desarrollos fundamentales de las disciplinas que repercutían en América Latina. Nos concentramos en los países mesoamericanos y andinos ya que la gran mayoría de los trabajos reunidos en este libro tiene su enfoque en estas regiones.

Las grandes civilizaciones precolombinas de Mesoamérica y de los Andes llamaron la atención de hombres de letras desde los tiempos de las conquistas. Muchos clérigos y laicos se mostraron fascinados por 'lo otro', 'lo desconocido'

---

2 Clifford Geertz (1990).

3 Ibídem, p. 333.

y 'lo exótico', y no se cansaban de dar informes detallados de lo que habían visto y experimentado en el Nuevo Mundo. Las relaciones son muy diferentes en lo que se refiere a calidad literaria, histórica y etnográfica. Sin embargo, no hay duda de que la etnohistoria moderna tiene sus raíces en las relaciones de los cronistas de los siglos XVI y XVII.

Muchas décadas antes de que empezara el debate sobre los posibles beneficios y los límites de una cooperación entre antropología e historia, investigadores de ambas disciplinas trabajaban lado a lado en los archivos leyendo los mismos documentos. Por eso estamos acostumbrados a una cierta coexistencia. Y esto no se refiere exclusivamente a los tiempos cuando la antropología como ciencia no estaba aún claramente definida[4]. El *Handbook of South American Indians,* editado por J. H. Steward entre 1946 y 1959, es un excelente ejemplo de un trabajo que combina estudios históricos y antropológicos[5]. Aunque muchos detalles de esta extraordinaria publicación hoy estan anticuados, algunos de los artículos siguen siendo de gran importancia para historiadores y antropólogos. Hasta los años cincuenta una considerable cantidad de importantes estudios apareció combinando enfoques históricos y antropológicos. Pero estos estudios no provocaron ningún debate entre las disciplinas[6].

Sin embargo, no hay que confundir la etnohistoria tradicional con la actual antropología social. La etnohistoria tradicional se interesa principalmente por las características generales (por ejemplo la organización del Estado, la economía, la religión) de los aztecas, incas, etc., y mucho menos por las transformaciones culturales y sociales que experimentaron las sociedades indígenas durante y después de la conquista. Ya que la antropología social no existió como disciplina establecida, los etnohistoriadores eran antropólogos porque intentaron compren-

---

4 Para un excelente resumen bibliográfico del desarrollo cronológico de la etnohistoria de México, véase H. R. Harvey y Hanns J. Prem (1984). Para los Andes amplias bibliografías se encuentran en John V. Murra, Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.), (1986) y en Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (1985).

5 Julian H. Steward (ed.), (1946-59). Para América Central una obra comparable aparece recién en los años sesenta. Robert Wauchope (ed.), (1964-73).

6 Sin poder presentar aquí una lista completa, quisieramos mencionar como ejemplos: Robert Ricard (1933); Jacques Soustelle (1955); R. Tom Zuidema (1964); John V. Murra (1980).

der 'lo otro' (es decir, civilizaciones diferentes de las propias). Pero a la vez eran historiadores porque sus descripciones del 'otro' seguían los parámetros historiográficos[7]. Aunque estudiaron culturas diferentes no desarrollaron conceptos diferentes del análisis histórico. Más bien querían integrar a los pueblos sin historia en la historia tal como existía[8]. Para eso buscaron sus datos en la arqueología, en códices prehispánicos y en las crónicas de los siglos XVI y XVII. Para los Andes, por ejemplo, el Inca Garcilaso de la Vega servía como fuente histórica principal para generaciones de etnohistoriadores[9]. Sin embargo, el análisis de estas fuentes hasta entonces poco estudiadas no implicaba una visión del hombre diferente de la desarrollada por la historiografía.

La nueva visión del hombre y de la sociedad recién surgió a partir de los años 60 del siglo XX dentro de la antropología social, aunque tiene raíces muy profundas en la historia de esta disciplina desde fines del siglo XIX. El relativismo cultural de Franz Boas, los hechos sociales que existen fuera del individuo descritos por Emile Durkheim y la semejanza de la naturaleza humana en todo el mundo analizada por Edward B. Tylor ya establecieron algunas bases que fueron fundamentales para el posterior desarrollo de la disciplina[10].

El llamado *anthropological turn* (es decir, tanto el cambio dentro de la antropología social como el impacto de este cambio en otras disciplinas) está estrechamente vinculado con los estudios de Clifford Geertz y su definición de cultura:

---

7 Por supuesto no son solamente las grandes civilizaciones prehispánicas las que desde hace mucho tiempo han llamado la atención de los etnógrafos. En otras regiones de América (más que todo en el Brasil y el Caribe) se interesaron más por el desarrollo, la influencia y la transformación de culturas africanas que se establecieron en el contexto de la llegada de millones de esclavos africanos desde el siglo XVI. Este aspecto no es el enfoque de este libro. Para una introducción al problema y para información bibliográfica, véase, entre otras publicaciones, Michael L. Conniff y Thomas J. Davis (1994); Darién J. Davis (1995).

8 En el Brasil el autor más importante fue Gilberto Freyre. Aunque sus trabajos no se pueden clasificar de ninguna manera como etnohistoria, también integraron a la gente sin historia (en este caso los negros) en la historia nacional. Gilberto Freyre (1999).

9 Inca Garcilaso de la Vega [1609] (1960).

10 Como una introducción reciente al tema, véase Joy Hendry (1999); Robert Layton (1997). El breve estudio de Eric R. Wolf (1964) desde su primera edición ha perdido su valor panorámico, pero sigue siendo una lectura muy estimulante.

> The concept of culture I espouse [...], is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning. It is explication I am after, construing social expressions on their surface enigmatical[11].

Hay varios aspectos importantes en esta definición de Geertz. En primer lugar, cultura deja de ser el modo de vivir para ser definida como el modo de ver el modo de vivir. Esto podría ser simplemente la sustitución de una visión materialista de cultura por una visión idealista. Sin embargo, no es tan simple. Geertz no deja de lado el mundo material, sino que constata simplemente que el actuar y los resultados y productos del actuar tienen significados específicos según las diferentes culturas. Asimismo, el actuar del hombre no es el resultado de su mundo material, sino de sus interpretaciones de su mundo material. Pero como el hombre forma su propio mundo, el "tejido de significados" juega un rol importante en la producción del mundo social y material. Por lo dicho queda claro que para Geertz cultura no es un aspecto específico más de la vida social del ser humano como por ejemplo podrían ser la economía, la política, etc. Cultura describe más bien la vida social del hombre. No hay nada humano que no sea cultura. Esto significa que no hay culturas que son mejores que otras, ya que la definición misma de la cultura ("tejido de significados") no se presta a jerarquizar las diferentes culturas. Otro punto importante es que cultura se define como algo social más allá del individuo. El tejido se hace en el actuar social. Una persona sola no puede crear una cultura en sí misma ya que esta se hace y rehace en el actuar social. Hay que estudiar este actuar social para poder comprender la cultura de un grupo específico. Por todas estas características, el estudio de una cultura nunca puede ser una ciencia experimental. Es imposible aislar algunos elementos para un experimento porque se caracterizan precisamente por ser parte del total. Sólo se puede observar el actuar humano con el fin de comprender lo que al principio parece enigmático.

Siguiendo este concepto, dos puntos quedan aclarados. Primero, para estudiar cualquier grupo humano, analizar la cultura es lo fundamental. La antropología puede analizar todos los grupos sociales para descifrar sus culturas. De ahí que la antropología social actual ya no se reduce al estudio de sociedades extrañas o

---

[11] Clifford Geertz (1973), p. 5.

exóticas. Más bien estudia aspectos de su propia sociedad y puede realizar sus estudios de campo fácilmente –para dar un ejemplo– en las oficinas de una compañía internacional en Nueva York. Ya no es necesario buscar sus sujetos de investigación en la Amazonía o el Himalaya.

Dentro de este concepto de cultura y antropología social, la observación participante sigue siendo de suma importancia. Sin vivir observando la cultura es imposible comprender el significado del actuar social. De ahí que el trabajo de campo, el estudio de idiomas, etc., sigue, siendo fundamentales. Sin embargo no es esta continuidad dentro de la disciplina sino su nuevo concepto de cultura lo que ha llevado a debates con las disciplinas vecinas.

La nueva antropología social ha tenido un impacto especial en las ciencias históricas ya que fue interpretada como un ataque fundamental contra una de las corrientes de historia social y económica que desde los años sesenta ganaban cada vez más importancia. Aunque la historia social y económica es una subdisciplina aceptada desde fines del siglo XIX, a partir de los años sesenta vivió cambios profundos. Se quería transformar la vieja historiografía en una ciencia social histórica. En el campo metodológico eso significó seguir métodos y paradigmas de otras disciplinas, muy especialmente de las ciencias políticas y económicas y de la sociología. Se pensaba que con los métodos prestados de estas disciplinas se iba a llegar a resultados mucho menos discutibles que las interpretaciones históricas tradicionales. La historia como ciencia social se interesa sobre todo por las estructuras y procesos fundamentales de la sociedad y de las clases que la componen. En su versión alemana, la historia como ciencia social dejó de interesarse por la cultura, mientras que esta categoría seguía teniendo mucha influencia en Francia y otros países.

De ahí que desde muy temprano existieran críticas durísimas contra la historia como ciencia social (en su versión alemana). En primer lugar se le reprochó escribir historia sin seres humanos. "Por mucho tiempo, en la historiografía no existieron seres humanos. Sólo había títeres."[12] Hablando de estructuras, de clases, etc., muchas veces el sujeto histórico ya no fue el hombre sino algún concepto teórico muy bien definido en la introducción del trabajo respectivo. Parecía que los grandes procesos y estructuras históricas actuaban por sí solos sin

[12] Otto Ulbricht (1997), p. 12 (traducción nuestra, TK/UM).

que ningún ser humano interviniera. En segundo lugar se criticaba el rol central que jugó el aparato teórico dentro de la historia como ciencia social. Los conceptos y modelos con los cuales se analizaba la realidad histórica no se los buscó en la historia sino se los estableció como puntos de partida del análisis. En vez de estudiar la historia, todo el empeño consistió en comprender la historia de tal modo que cuadrase en los conceptos establecidos de antemano.

Las ideas de Geertz y de otros, esbozadas arriba, destruyeron hasta los fundamentos más sólidos de la historia como ciencia social (en su versión alemana). Según estas ideas, cualquier análisis debe partir del estudio del actuar social del hombre. Sólo comprendiendo su manera de dar significados a su mundo, podemos comprender su mundo. Y solamente a partir de la cultura de un grupo humano específico podemos establecer los conceptos y métodos para nuestra investigación. Como historia y antropología tratan de comprender lo enigmático hay que partir del hombre como ser social y no de conceptos de la realidad que transforman lo enigmático en lo conocido antes de que empieze la investigación.

Ni la antropología ni la historia son disciplinas homogéneas. Hay en ambas una multitud de diferentes corrientes y sub-disciplinas. De ahí que el nuevo concepto de cultura y sus implicaciones metodológicas no fueron introducidos por *la antropología* para ser rechazados por *la historia.* Al contrario, dentro de la historiografía había y hay muchas corrientes que siguen conceptos de cultura muy similares a las ideas descritas arriba. Como ejemplos, se pueden mencionar aquí la *histoire des mentalités* surgida de la escuela de los *Annales,* la historia de la gente común que se ha difundido por todos los países, y la *Historische Anthropologie* alemana la cual es uno de los más interesantes intentos de unir la historia y la antropología, analizando fuentes históricas con preguntas antropológicas[13]. Al mismo tiempo, dentro de la antropología el interés por la historia y los métodos historiográficos ha aumentado. Aunque los antropólogos sabían siempre que los hombres vivimos en el tiempo, la categoría analítica "tiempo" había sido bastante descuidada.

---

[13] "Historisch-anthropologische Forschung interpretiert historische Quellen unter anthropologischen Fragestellungen." Hans Süssmuth (1984), p. 8. Para una de las mejores descripciones del proyecto de la "Historia antropológica" alemana, véase: Hans Medick (1987).

Dentro de la antigua historia como ciencia social se supone a veces que la contribución de la antropología a la historiografía ha sido mínima. Así, la historia como ciencia social (en su versión alemana) se define como la historia definitiva, o mejor dicho como el fin de la historia. Las contribuciones de la antropología son descritas como adiciones puntuales que no afectan al centro del quehacer histórico. Según Hans-Ulrich Wehler, la antropología es de interés para el historiador porque se preocupa por los procesos de socialización, ha reunido mucho material que es de interés histórico, critica el etnocentrismo, ayuda a percibir lo extraño en la historia y ayuda a encontrar nuevos temas para las investigaciones sobre los procesos de socialización[14]. Sin embargo, la antropología aún no ha demostrado –según Wehler– que sus métodos de investigación tienen utilidad alguna para el siglo XIX y XX. Los temas de la antropología también se encuentran en la historia como ciencia social y la única diferencia radica –según Wehler– en que la antropología describe procesos más heterogéneos que la historiografía.

Nosotros pensamos que –contrariamente a lo que supone Wehler– las preguntas que dirigen la antropología y los nuevos conceptos de cultura a la historia afectan a los fundamentos de esta disciplina. No se trata simplemente de ser más conscientes de algunos problemas históricos o metodológicos o de tener algunos temas más para investigar. Se trata del concepto mismo que tenemos del ser humano y de la historia. ¿Tenemos que enfocar, en primer lugar, los significados que los hombres en su actuar social dan a este actuar y a sus resultados para comprender de ahí el pasado? ¿O debemos partir de nuestra descripción del actuar social y de sus resultados, es decir del significado que les damos nosotros? Estos problemas no se resuelven con el concepto clásico del entender histórico según el cual el historiador podía comprender lo que leía en las fuentes porque él y la persona que había producido el documento tenían una base antropológica que garantizaba la comprensión[15]. Si cada cultura es su propio "tejido de significados" no existe ninguna base antropológica que permite la comprensión.

En América Latina, la historia social rápidamente integró las discusiones y avances de la antropología y de ahí que la cooperación entre las disciplinas se

---

[14] Hans-Ulrich Wehler (1998), pp. 137-139.

[15] Johann Gustav Droysen [1868] (1974).

intensificara desde muy temprano[16]. En 1971 salió el importante estudio de Nathan Wachtel sobre la sociedad indígena del Perú durante la conquista. En los Estados Unidos, Steve Stern publicó su historia de la conquista desde un punto de vista etnohistórico en 1982[17]. En los estudios andinos la década entre estas dos publicaciones vio aparecer muchos estudios de gran valor[18]. En los años 80 salieron los importantes estudios de historia de mentalidades de Manuel Burga y Alberto Flores Galindo. Según ellos, desde la conquista surgió una mentalidad indígena en los Andes contraria a la mentalidad y cultura europea[19].

El caso de Mesoamérica es algo diferente. Aquí los estudios que combinan elementos de la historia social y de la antropología social empezaron a aparecer más temprano (y son mucho mas numerosos). Como ejemplos se pueden mencionar autores como Gonzalo Aguirre Beltrán y Charles Gibson[20].

Los trabajos mencionados reflejan un cambio muy significativo dentro de la historia. Muestran que los etnohistoriadores ya no se concentran tanto en las sociedades precolombinas. Ellos fueron los primeros que estudiaron los indígenas como actores históricos, cuyas sociedades y culturas se transformaban bajo los procesos históricos que se iniciaron con la conquista. Así prepararon el terreno para una historia social que podía escribir nuevas historias nacionales, es decir, historias que reconocieron la existencia de diferentes culturas y el rol activo de los indígenas y de la gente común en el proceso histórico. Para el proyecto de una historia no-discriminatoria el *anthropological turn* era sumamente útil. El interés en los indios y/o la gente común ya no se limita a alguna época especial (como por ejemplo la colonia) sino que forma parte de los estudios sobre todos

---

16 En los estudios latinoamericanistas el libro que muy temprano mostró de manera excelente las posibilidades de una colaboración entre historia y antropología era Eric R. Wolf (1959). Este estudio histórico realizado por un antropólogo fue un punto de referencia muy importante durante muchos años.

17 Nathan Wachtel (1971); idem (1973); Steve Stern (1982).

18 Véase –desde un punto de vista antropológico– el artículo bibliográfico de Frank Salomon (1982).

19 Manuel Burga (1988); Alberto Flores Galindo (1986).

20 Gonzalo Aguirre Beltrán (1953); Charles Gibson (1964); véase también Robert Padden (1970). Para el desarrollo de la etnohistoria en América Central durante los años sesenta, véase Robert Wauchope (ed.) (1964-1973).

los procesos históricos más fundamentales de los países andinos y mesoamericanos.

En los Estados Unidos el acercamiento entre antropología e historia ha llevado últimamente al surgimiento de la *nueva historia cultural.* Dentro de la investigación latinoamericanista su proyecto consiste sobre todo en investigar los sentimientos e ideas de la gente oprimida y su resistencia contra la cultura hegemónica. Esto es, a primera vista, algo bastante conocido ya que muchos investigadores se han preocupado por estos temas en las décadas pasadas. Sin embargo, según Florencia E. Mallon (una de las más destacadas investigadoras en el campo de la *nueva historia cultural*) la nueva corriente histórica quiere explorar preguntas hasta ahora no estudiadas ya que probablemente nunca será posible encontrar respuestas[21]. Pero la imposibilidad de responder a las preguntas de la *nueva historia cultural,* según ella, no es ningún argumento en contra de estas preguntas. No se quiere formular otras preguntas, sino más bien introducir nuevos conceptos metodológicos para buscar respuestas. Mallon dice que ella no cree que "the much-vaunted scientific method is the best way to assess most interpretations" de estudios históricos, antropológicos, etc[22]. En vez de seguir un método científico claramente definido, ella propone un diálogo entre las disciplinas para conocer diferentes métodos y criterios de investigación, siendo la disciplina vecina más importante para los historiadores la antropología.

La *nueva historia cultural* ha sido criticada duramente. Según Stephen Haber, no respeta las reglas fundamentales sobre evidencia y argumentación, de modo que: "Debates can no longer be resolved based on the logical consistency of an argument or the density and provenance of documentary evidence."[23] A la vez, los que defienden la *nueva historia cultural* "do not believe that there are objective facts that can be determined independently of the particular moral, political, or ideological beliefs of the oberver."[24] Ni el método de investigación ni la realidad objetiva sirven para controlar si los resultados de una interpretación son correctos o no. Haber propone reemplazar la ambigüedad de la *nueva historia*

---

[21] Florencia E. Mallon (1999), p. 333.

[22] Ibídem, p. 350.

[23] Stephen Haber (1997), p. 364. Haber repite los argumentos de este artículo en idem (1999).

[24] Idem (1997), p. 369.

cultural por "categorías de análisis" que pueden explicar la "causalidad en la historia"[25]. Sin embargo, como la historia trata del ser humano no se puede limitar a explicaciones lógicas de causa y efecto, ya que las mismas causas en la vida humana pueden tener muy diferentes efectos. De lo que se trata es de comprender por qué tienen los efectos observados en vez de tener otros efectos (a lo mejor esperados por nosotros).

> History is an interpretive practice, not an objective, neutral science. To maintain this does not signal the abandonment of all standards; acknowledging that history is an interpretive practice does not imply that 'anything goes.'[26]

Hay que preguntar entonces: ¿Qué es permitido – *What does go?* y ¿Qué es prohibido – *What does not go?* A estas preguntas no hay una sola respuesta. Cada disciplina tiene su conjunto de reglas y métodos, y para cambiar o ensanchar este conjunto hay que demostrar que lo nuevo cabe dentro de la disciplina. El hecho de que otras disciplinas usen otros métodos no significa que estos métodos sean útiles para la propia disciplina. Hay que reconocer que las disciplinas son diferentes. Entonces, ¿dónde están los límites entre antropología e historiografía? En primer lugar los temas estudiados por ambas son diferentes. Aunque a algunos no les guste, gran parte de los historiadores siguen investigando las grandes estructuras sociales, políticas y económicas y su cambio en el tiempo sin tomar en cuenta los diferentes significados que ellas pueden haber tenido. La antropología, a su vez, pregunta sobre todo por los significados y no busca describir una supuesta realidad "objetiva". En la antropología, el enfoque principal sigue siendo la época presente. Aunque hay cada vez más antropólogos que se interesan por estudios históricos, ellos no forman y probablemente nunca formarán la mayoría. No hay ninguna razón por la cual los antropólogos deberían dejar de investigar la época presente.

Aparte de los temas, las dos disciplinas se diferencian por sus métodos. Para la antropología la investigación de campo, es decir el vivir con la gente sobre la cual se investiga es fundamental. Para un historiador esto simplemente no es posible. Ni siquiera la historia oral incluye el concepto de observación participante. La inmensa mayoría de las fuentes de los historiadores siempre serán los restos

25 Ibídem, p. 373.

26 Joan Wallach Scott (1989), p. 690.

que quedan del pasado. Tanto la observación participante como el estudio de los restos del pasado abren posibilidades únicas de investigación que no pueden ser reemplazadas por otras vías de investigación.

Por lo tanto, el término "Historische Anthropologie" (antropología histórica) se presta a malentendidos. Esta escuela alemana de historia no es y tampoco quiere ser una antropología con perspectiva histórica. Al contrario es una escuela histórica que incluye perspectivas antropológicas hasta donde es posible en la historia. Se trata más bien de una historia antropológica o de una ciencia histórica del hombre.

La diferencia de las disciplinas no es ningún problema sino una ventaja. Sólo por ser diferentes, las disciplinas pueden enriquecerse mutuamente. Hasta la *thick description* de Geertz no es posible si no hay conocimientos sobre las realidades materiales de los grupos descritos por Geertz y de las sociedades en las cuales viven[27]. La transdisciplinaridad –ahora tan en boga– sólo funciona donde hay disciplinas que se distinguen. Si todo trabajo fuera transdisciplinario, ya no habría disciplinas y por lo tanto, tampoco habría transdisciplinaridad.

La antropología y la historia pueden ayudarse mutuamente, pero una no puede reemplazar a la otra. El diálogo entre las dos es sumamente importante pero no nos libera de la necesidad de definir lo que son las disciplinas antes y después del diálogo. El diálogo con otra disciplina no constituye una metodología propia. Los estudios de historia antropológica y de antropología histórica forman una parte importante de las dos disciplinas. Los conceptos de la respectiva disciplina vecina enriquecen las investigaciones de ambas transformándolas profundamente. Sin embargo, los fundamentos temáticos y metodológicos siguen siendo muy diferentes y por eso somos optimistas, como Clifford Geertz, de que la historia y la antropología no se van a fundir.

En este libro reunimos un conjunto de artículos que giran alrededor de los problemas escuetamente esbozados en las líneas que anteceden. Los estudios se ocupan de diferentes temas y diferentes épocas. Hay trabajos sobre historia económica, política, social, como también estudios historiográficos y antropológicos. Lo que une todas estas contribuciones es su enfoque cultural. Para todas, su tema analizado forma parte y es expresión de una o varias culturas específicas.

[27] Thomas Sokoll (1997).

De ahí que no se trate simplemente de describir, por ejemplo, los resultados de unas elecciones o los datos de un ciclo económico, sino de comprender la lógica y la posición de las elecciones o del actuar económico dentro del contexto cultural específico. Los diferentes artículos demuestran que el enfoque histórico-antropológico no se limita a un campo restringido, como por ejemplo estudios de historia de la cultura, sino que es sumamente provechoso para cualquier campo de los estudios latinoamericanistas.

Cronológicamente los estudios se dividen en tres grupos. Los primeros tres trabajos discuten algunos puntos fundamentales de la temática de este libro. Manuel Burga presenta una historia de la historia antropológica o antropología histórica respectivamente, en el Perú. Los estudios histórico-antropológicos ya surgieron a fines del siglo pasado y desde aquella lejana época han tenido una importancia fundamental tanto para el quehacer intelectual como para la construcción de una identidad nacional no exclusivista. Recién en las últimas décadas ha surgido una crítica según la cual los estudios histórico-antropológicos esencializan a los indios e impiden una concepción moderna del Perú y su población andina. En contra de esta argumentación, Burga sostiene que la modernización social y económica no implica necesariamente la desaparición de las herencias culturales andinas.

Enrique Florescano analiza la memoria histórica en Mesoamérica. Sostiene que tanto la memoria oral como la memoria escrita en sus comienzos se guían por reglas comunes en las diferentes culturas. Estas memorias no consisten en la pura repetición de historias memorizadas sino más bien en la continua reconstrucción individual y colectiva de la historia. Así los mitos, los relatos históricos, los ritos y las ceremonias colectivas han servido para construir memorias históricas e identidades colectivas en los pueblos mesoamericanos.

Penelope Harvey nos presenta algunos elementos de sus estudios que realizó en el pueblo de Ocongate (Departamento del Cuzco, Perú). Se interesa por la construcción de regímenes locales de poder, por la presencia de ideologías nacionales al nivel local y por la construcción de identidades sociales. Analiza especialmente el uso del lenguaje y el bilingüismo. A pesar del creciente interés histórico de los antropólogos, Harvey sostiene que el trabajo de campo sigue

siendo fundamental, porque "... produce la complexidad que hace prosperar a la antropología."

En la segunda parte del libro se reúnen cinco trabajos sobre diversos aspectos de la vida colonial. Karoline Noack analiza el caso de una mujer acusada de alcahueta y hechicería en la ciudad de Trujillo (Perú) en el siglo XVI. Muestra cómo los miembros de la sociedad urbana utilizaban categorías españolas (por ejemplo el honor) en sus esfuerzos de asegurar sus posiciones dentro de un orden social que todavía se encuentra en el proceso de establecerse. El caso gana gracia por la interesante referencia a la imagen literaria española de la Celestina –un personaje que (a pesar de la censura oficial) era muy conocido en el Virreinato del Perú.

Otto Danwerth analiza el papel de los indígenas en la huaquería andina durante los siglos XVI y XVII. Critica una visión de la huaquería andina bastante difundida según la cual los indios eran los eternos sacrificados que no sólo no tenían ningún provecho de aquel pillaje, sino que también sufrieron la profanación de sus santuarios. Danwerth demuestra que muchos indios participaban voluntariamente en la huaquería y que algunos caciques estaban encabezando grandes empresas huaqueras. De ahí, Danwerth propone una visión más diferenciada. Incluso muchos indios consideraron la huaquería como un negocio lucrativo ya que las sepulturas que se pillaron no necesariamente eran de la etnia propia y muchas veces no tenían status alguno de santuario.

Magdalena Chocano analiza un conjunto de sermones barrocos en los cuales se alaban a ricos mercaderes novohispanos. Demuestra que estos sermones jugaron un rol importante en el intento de los mercaderes de ser reconocidos como parte de la elite colonial. Como los mercaderes generalmente no devinieron de las antiguas familias novohispanas y como su trabajo no era muy reconocido en las esferas altas de la sociedad, buscaron el reconocimiento social con donaciones pías. Los sermones eran una manera de hacer conocer estas obras pías y de expresar el agradecimiento de la jerarquía eclesiástica. A pesar de que hoy muchas veces suenan aburridos y repetitivos, los sermones ayudaron a cambiar la imagen de los mercaderes describiéndoles como cristianos buenos y ejemplos de la caridad.

Wiebke von Deylen nos presenta un estudio sobre la posesión de tierras en las comunidades indígenas en Cholula (Nueva España) en el siglo XVIII. Von Deylen sostiene la tesis de que la tenencia de tierras no se caracterizó por la importancia de la comunidad, sino al contrario por la propiedad privada. Esto tenía como consecuencia estructuras comunitarias internas muy diferenciadas que no corresponden al modelo de la *closed corporate community* y contradicen una visión idealizada de las comunidades indígenas.

En su trabajo sobre el origen del mito nacional de la igualdad étnica de Paraguay, Barbara Potthast nos lleva a la cultura bastante peculiar de la elite colonial paraguaya. La autora describe cómo la "mejor" sociedad de Asunción se encontró en un dilema: A un lado la elite presentó el mestizaje y la integración de elementos culturales indígenas en el mundo colonial español como un adelanto social. Pero, por el otro lado, la elite limeña les negaba respeto precisamente por estos vínculos culturales. Según Potthast la 'homogeneidad étnica' de Paraguay era más un instrumento político y mucho menos un reflejo de la realidad social.

La tercera parte del libro la constituyen cuatro estudios sobre la época de la Independencia y la República. Federica Morelli estudia las elecciones en la región de la Audiencia de Quito en la época de la emancipación. Se interesa especialmente en la participación electoral indígena. Puede demostrar que las elecciones no transformaron a los indígenas en ciudadanos individuales. Más bien, los indígenas utilizaron las elecciones para fortalecer las instituciones comunitarias y corporativas. Esto fue posible gracias a unas reglas electorales según las cuales las decisiones de suma importancia para el proceso electoral eran tomadas a nivel local. De ahí que los indígenas no actuaran en contra de la ley, sino que la hicieran realidad, aunque de una manera muy contraria al ideario liberal.

Thomas Fischer analiza las actitudes y las políticas hacia la producción y el consumo de la coca en los Andes durante las primeras décadas del siglo XX. Describe cómo diferentes grupos sociales discutían sobre la "cultura de la coca" que está tan profundamente arraigada en el mundo andino. Además Fischer presenta las estrategias de diferentes países frente a los esfuerzos prohibicionistas internacionales.

Peter Fleer se ocupa de la relación entre la antropología e historia explícitamente desde el punto de vista de un historiador. La economía campesina indí-

gena de la sierra occidental de Guatemala le sirve como ejemplo. Fleer no solamente sostiene que los historiadores necesitan datos antropológicos para comprender los ciclos agrícolas de grupos de indígenas, sino también cuestiona que los modelos occidentales (por ejemplo el liberalismo) en general sean útiles para describir adecuadamente la economía indígena.

Stephan Scheuzger estudia las dificultades que tuvo la izquierda mexicana con la 'cuestión indígena' en el siglo XX. Según Scheuzger la izquierda (o las izquierdas) ignoró el asunto por mucho tiempo. Analizando ideologías y conceptos culturales Scheuzger busca una respuesta a la pregunta: ¿por qué los marxistas nunca lograron ser los "campeones de los intereses indígenas"?

Historia y antropología en la historiografía peruana (1987-1998)

Manuel Burga

La conquista española (1531-1536) constituye un factor de ruptura en el proceso histórico de las regiones andinas, pone fin a un largo período de desarrollo autónomo e inicia el período de la devastadora presencia hispánica cuyas consecuencias aún las podemos encontrar en la actualidad. Las poblaciones indígenas conquistadas no fueron totalmente aniquiladas, ni completamente aculturadas, ni disueltas en nuevas culturas sincréticas, sino que respondieron de manera muy diversa ante la conquista y la dominación colonial españolas. En la costa las poblaciones indígenas casi fueron aniquiladas y los debilitados grupos supervivientes fueron ampliamente aculturados. El sincretismo cultural más bien fue propio de las regiones altoandinas y lo detectamos tanto en la cultura como en las religiosidades populares. Pero en muchos casos encontramos una tenaz y persistente actitud tradicionalista que creó la conocida imagen de las dos "repúblicas" bajo un mismo sistema colonial, una española y la otra indígena. Una actitud que aún encontramos en los dos últimos siglos republicanos.

Esta realidad ha tenido importantes consecuencias en los estudios sobre este proceso histórico y por eso se produjo una doble necesidad, la de una historia antropológica y la de una antropología histórica. La historia tenía que ser antropológica en tanto era necesario hacer la historia de grupos humanos, los indígenas, organizados de acuerdo a patrones no occidentales, pero que vivían dentro del mismo sistema colonial. Al mismo tiempo la antropología debía ser histórica ya que era necesario entender a las poblaciones indígenas actuales considerando un proceso histórico que las había desestructurado e impuesto patrones occidentales en sus ordenamientos sociales, económicos y políticos. Finalmente si bien la conquista española produjo un proceso histórico que hizo necesaria la combinación de historia y antropología, por otro lado los sujetos de estudio de esta particular combinación son los "vencidos", los derrotados del siglo XVI, los indígenas, convertidos ahora en las mayorías sociales del siglo XX. Las que difí-

cilmente se expresan a través del texto escrito y las que viven en condiciones modernas de opresión y explotación. Esto convirtió a la etnohistoria en una disciplina con cierta proclividad al discurso indigenista, reivindicacionista, garcilacista, sospechoso o abiertamente socialista.

Lejanos antecedentes

La primera aproximación moderna y sistemática de historia y antropología en la historiografía la encontramos en la obra de Heinrich Cunow (1862-1936). Sus obras más importantes fueron las siguientes: *Las comunidades de aldea y marca del antiguo Perú* de 1890, *El sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas* de 1891 y *La Organización social del imperio de los Incas* de 1896, donde el subtítulo *Investigación sobre el comunismo agrario en el antiguo Perú* será muchas veces citado por escritores peruanos socialistas con evidentes intenciones políticas de fundamentar sus propuestas futuras en la historia antigua del Perú. H. Cunow fue, además, un intelectual socialista, muy crítico del fascismo de su época. Por eso Gerdt Kutscher dice: "Sus últimos años de vida se vieron afectados por la prohibición de escribir, la soledad y la enfermedad, carga pesada para el antes tan impetuoso y temperamental luchador."[1]

La intención manifiesta de Cunow era entender mejor la historia prehispánica andina desde la antropología de Lewis H. Morgan. Así lo afirmó en su estudio de 1890: "Los trabajos de Morgan me movieron a estudiar la organización social de varios pueblos americanos, especialmente el del imperio de los incas y el de los aztecas."[2] Este ensayo buscó demostrar la importancia de los *ayllus* "... como base sobre la cual se levanta todo el edificio social del imperio de los incas."[3] En su libro de 1896, H. Cunow realiza una comparación entre la organización de los incas y de los antiguos germanos con la intención de desmitificar la singularidad del "milagro inca" y llegar a afirmar, "lo que hay de comunismo en las instituciones del imperio de los incas, es aquel comunismo agrario, el cual ha existido

---

[1] Gerdt Kutscher (1976), p. 40.

[2] Heinrich Cunow (1890), p. 9.

[3] Ibídem, p. 11.

en un cierto grado de desarrollo en todos los pueblos civilizados, como producto natural de la organización de las comunidades gentilicias."[4]

En segundo lugar quisiera mencionar a Paul Rivet (1876-1958), antropólogo, lingüista, diputado socialista, muy interesado en la historia y fundador del Musée de l'homme de París. Desde 1930, Paul Rivet visitó frecuentemente el Perú, trabó amistad con numerosos estudiosos peruanos, fomentó los estudios antropológicos, históricos, lingüísticos y contribuyó a elevar el aprecio que se tenía por las culturas indígenas. En su libro *Los orígenes del hombre americano* (1943) defendió dos teorías histórico-antropológicas de amplia difusión y aceptación en el Perú: la inmigración asiática y polinésica tardía que pobló América y el autoctonismo de las culturas indígenas americanas. La segunda teoría, que provenía de la arqueología, le permitió un buen diálogo con el arqueólogo peruano Julio C. Tello y también con la moderna arqueología peruana y andina en general. Paul Rivet, durante este período, reunió una rica bibliografía peruana en el Musée de l'homme, fomentó las investigaciones histórico-antropológicas, y finalmente, lo que podemos considerar una modalidad particular de influencia, donó una rica colección bibliográfica de estudios andinos a la Biblioteca Nacional de Lima.

Hay un parentesco bastante evidente entre H. Cunow y P. Rivet: la sensibilidad socialista y la abierta oposición al fascismo. Esto lo expresó abiertamente P. Rivet en su pequeño libro llamado *Trois lettres, un message, une adresse* (México, 1944) donde recoge textos de 1940 de abierta oposición al Mariscal Petain y donde defiende la humanidad del antropólogo: "L' ethnologie ou science de l'homme est une école d'optimisme."[5] Defiende el progreso, la evolución progresiva de la humanidad y el tránsito inminente de los ordenamientos nacionales a un definitivo orden universal humano[6].

No quisiera dejar de mencionar el pequeño gran libro de Alfred Métraux (1902-1963), *Les Incas* (1961), que además de popularizar los resultados de las investigaciones de John V. Murra, contribuyó a confirmar la concepción de que los campesinos quechuas de la actualidad, sumidos entonces en la miseria y en

---

[4] Heinrich Cunow (1933), p. VI.

[5] Paul Rivet (1944), p. 47.

[6] Ibídem, p. 49

la explotación feudal andina, eran los detentadores, reinventores, herederos de la cultura, material y espiritual, que poseyó el *hatunruna* (mayoría social) de la época inca. En general, los estudios de P. Rivet y de A. Métraux, apuntarán en una misma dirección: hacia el descubrimiento de la historia y de la cultura de los hombres andinos, de los indígenas, de los conquistados en el siglo XVI. La combinación de historia y antropología estaba plenamente justificada para entender un proceso histórico donde lo indígena aparece como cautivo de lo occidental y donde lo indígena actual sobrevive como congelado en el tiempo y aferrado a sus propios patrones culturales. Por lo tanto solo una historia antropológica puede dar cuenta de este proceso y de los resultados actuales, tales como la diversidad cultural andina.

Antecedentes cercanos (1950-1986)

Las investigaciones de historia y antropología, en estos 36 años, se han enriquecido por la confluencia de múltiples corrientes y de numerosos esfuerzos personales de historiadores peruanos y extranjeros. En este proceso podemos señalar cuatro hechos fundamentales. El primero: los historiadores extranjeros y peruanos han consolidado y desarrollado, para los períodos prehispánico y colonial, lo que con frecuencia se denomina la etnohistoria andina. Esta puede definirse brevemente como un esfuerzo sistemático dirigido a revelar y explicar la especificidad y originalidad de las sociedades indígenas en los Andes. Aquellas sociedades tantas veces estudiadas y tantas veces interpretadas comenzaron a ser reevaluadas desde categorías antropológicas novedosas que permitieron una lectura diferente de las tradicionales fuentes andinas y de algunas crónicas, como la de Juan de Betanzos (1551), cuya versión completa recién se publicó en 1987.

La nueva etnohistoria andina elaborada por antropólogos como John V. Murra y R. Tom Zuidema e historiadores como John H. Rowe, Waldemar Espinoza, Franklin Pease y María Rostworowski, construyó una imagen nueva de las sociedades prehispánicas. John H. Rowe se interesó preferentemente por la arqueología, la etnohistoria y la historia del arte. John V. Murra comenzó estudiando a los campesinos de Otavalo y terminó proponiendo el modelo recíproco-

redistributivo para entender la especificidad de la organización económica del estado inca. R. T. Zuidema comenzó estudiando a las comunidades campesinas de España, para luego abordar el estudio de las regiones andinas, actuales e históricas, y proponer el modelo estructural para entender la organización social, política y ritual del Cusco.

La historiografía peruana actual sobre los incas ha sido profundamente influenciada por estos tres autores. De la confluencia de una historiografía peruana preocupada por el dato y la constatación empírica con las líneas de reflexión desarrolladas por Rowe, Murra y Zuidema nacerá la moderna etnohistoria peruana. Esta confluencia se vuelve evidente, durante los años 70, en las publicaciones de Waldemar Espinoza, Franklin Pease y Maria Rostworowski. El segundo asumirá fundamentalmente las ideas de Rowe, y los dos restantes, con las especificidades de cada uno, se acercarán a los planteamientos de Murra y Zuidema.

De esta manera el imperio inca, idealizado por el Inca Garcilaso y presentado por los europeos de la Ilustración como una utopía ubicada en sociedades no occidentales, comienza a ser entendido desde el modelo recíproco-redistributivo que Karl Polanyi utilizó para explicar sociedades africanas de similar complejidad. Los principios de la dualidad, la tripartición y la cuatripartición comienzan a ser utilizados por los historiadores para hacer nuevas lecturas de las crónicas y de los documentos españoles[7]. Más aún, la etnohistoria comenzó a analizar la historia de las sociedades indígenas como un corpus histórico independiente, con su propia lógica, dinámica, categorías, mecanismos de resistencia, sobrevivencia y reproducción.

Asímismo la historia y la antropología nos mostraban que las sociedades andinas no eran simplemente sociedades históricas sino también sociedades actuales que habían logrado sobrevivir dentro de contextos coloniales o republicanos adversos. Habían sobrevivido conservando muchas de sus estrategias que procedían de sus milenarias tradiciones andinas, como la búsqueda de autosuficiencia, la aplicación de los principios de la reciprocidad y la solidaridad en el funcionamiento cotidiano de las sociedades rurales indígenas. El aporte fundamental de la etnohistoria andina fue hacer de la historia de lo indio la historia de

---

[7] R. Tom Zuidema (1964).

una civilización singular, propia de los Andes, con una dimensión que la acerca a las refinadas civilizaciones del mundo.

En segundo lugar: un hecho de suma importancia, que proviene fundamentalmente de la antropología, es el descubrimiento del mito de Inkarrí: este mito parece expresar, bajo el simbolismo de la resurrección del cuerpo del inca, la reconstitución de la sociedad indígena. Aquí tenemos que mencionar las investigaciones de José María Arguedas en los años 50 que dan cuenta de este descubrimiento y luego numerosas investigaciones, como las de A. Ortiz Rescaniere, que detectan la presencia de este mito en otros contextos andinos. ¿Desde cuándo existía este mito? fue la pregunta planteada a los historiadores, y las primeras respuestas parecen localizar sus orígenes en la muerte de Tupac Amaru I en 1572, quien fue decapitado en la plaza principal del Cusco por orden del virrey Francisco de Toledo y con quien se extingue definitivamente la última resistencia inca estatal en los Andes. El mensaje de este mito fue interpretado de múltiples maneras. Unos lo consideraban como una expectativa mesiánica (el inca como salvador), otros como una esperanza milenarista (el fin de una época y el regreso de una época anterior, sin los europeos y más justa) y otros como una actitud anticolonial. Aquí debemos recordar el libro de Nathan Wachtel *La visión de los vencidos*, de 1971, donde estudia el recuerdo traumático de la conquista en las poblaciones andinas contemporáneas. Los pobladores de Oruro, según su estudio, representaban la muerte de Atahuallpa en su fiesta de carnaval y terminaban la representación con un mensaje mesiánico de apego a la cultura indígena y de rechazo a lo europeo. De esta manera la representación de la muerte de Atahuallpa en las fiestas actuales servía para evaluar el grado de integración, sincretismo o mestizaje en las poblaciones andinas. Esta combinación de historia y antropología podía ofrecer por los resultados que el presente exhibía una mejor comprensión del proceso colonial.

En tercer lugar: paralelamente al enorme desarrollo de la antropología y de la etnohistoria, una nueva historia peruana, fuertemente inspirada en el marxismo y dirigida a revisar críticamente la historia andina, comenzó a abrirse paso y a multiplicar sus estudios que exploraban, desde puntos de vista nuevos, la historia rural, la historia económica, la historia política y la historia de los movimientos campesinos. Así se comienza a hablar del carácter elitista de la Inde-

pendencia criolla de 1821, de la frustración de la república del siglo XIX, el feudalismo de las haciendas andinas en pleno siglo XIX, el deterioro de la condición del indígena durante la república, sus luchas permanentes y la ausencia de un proyecto nacional criollo capaz de superar los viejos hábitos coloniales de explotación y marginación del indígena. Estos estudios difícilmente combinaban la historia y la antropología, pero se apoyaban abiertamente en los resultados de las investigaciones histórico antropológicas. La antropología ayudaba a entender a las mayorías indígenas, sus organizaciones sociales, económicas, políticas, sus ideologías arcaicas, sus fiestas, sus rituales y sus creencias religiosas. Permitía entender estas sociedades indígenas, su persistencia y vitalidad. La antropología parecía recuperar ese legado de H. Cunow y de P. Rivet de las décadas pasadas.

En cuarto lugar, tanto la historia como la antropología, se preocuparon por estudiar los numerosos movimientos campesinos contra la explotación terrateniente de los siglos XIX y XX. En esta confrontación, ambos grupos sociales en conflicto elaboraron programas políticos opuestos y de naturaleza distinta. Los campesinos pretendían –como lo hacían en sus fiestas y creencias– rescatar el pasado prehispánico e idealizaban –aunque de manera muy sutil– la historia interrumpida en el siglo XVI hasta convertirla en un proyecto alternativo. Esta mirada a la historia la realizaban de manera muy disimulada y exteriorizaban sus intenciones con gestos, exclamaciones y también con algunos textos escritos donde expresaban su identificación con esa sociedad histórica indígena. Al mismo tiempo, los grupos terratenientes elaboraron una serie de conceptos o categorías que utilizaron para descalificar a esos movimientos campesinos. Frente a ciertas insinuaciones de movimientos nativistas reaccionaron con la acusación de "guerra de castas": decían los terratenientes que los indios se levantaban contra los blancos porque pretendían destruir la "nación peruana". Entendían la "nación peruana" como la "nación criollo-occidental". Los hacendados inundaron los periódicos con estas acusaciones con la finalidad de legitimar una efectiva represión de la rebeldía campesina, pero el resultado fue que estas acusaciones, casi siempre sin fundamento real, fueron transformando lo ficticio (milenarismo inca y guerra de castas) para unos en realidades para los otros.

Los indígenas bajo el dominio colonial

El profesor John H. Rowe (n. 1918) es pionero en los estudios modernos de los indígenas bajo el sistema colonial. Vino al Perú por primera vez en 1939. Visitó el Cusco, inició sus primeras investigaciones en el templo de Coricancha (Santo Domingo), frecuentó el entorno de Julio C. Tello en Lima y desde entonces, ya hace más de 50 años, ha continuado sistemáticamente sus investigaciones sobre la historia andina, pre-hispánica y colonial. Las investigaciones de John H. Rowe, primero en la arqueología, luego en la historia del arte y finalmente en la historia social andina, le han permitido proponer tres afirmaciones fundamentales: 1. La historicidad de los pueblos andinos (que se puede reconocer en la sucesión de los períodos y culturas, material, social y políticamente diferentes); 2. La centralidad del Cusco en el proceso histórico andino hasta el siglo XVIII; y 3. Ha mostrado de que si existe una historia de los pueblos andinos, en polémica con R. Tom Zuidema, ésta se desenvolvió unilinealmente, de manera tangible, acumulativa, como un proceso singular de cambios y permanencias.

John H. Rowe utilizó técnicas arqueológicas para estudiar la historia andina de las épocas prehispánicas, provenientes fundamentalmente de la historia europea del arte, estudió la persistencia y aun evolución de la cultura andina durante el período colonial a partir del análisis de artefactos artísticos[8]. En 1957 publicó su ensayo *The Incas under Spanish Institutions* y en 1951 un estudio sobre *Retratos coloniales de los incas*, donde da vida a hasta entonces anónimos rostros y muestra que detrás de estos retratos está la presencia de una nobleza inca que luchaba por mantener su presencia, legitimidad e identidad[9]. Esto lo estudia también al analizar el correlato político de estas manifestaciones culturales en su ensayo *El movimiento nacional inca del siglo XVIII*, y muestra –a través de diversos estudios monográficos– todas las conexiones, o parentescos, reales e imaginarios entre José Gabriel Tupac Amaru II, el rebelde de 1780-1781, y las noblezas incas del Cusco colonial[10]. Realiza una excelente demostración de que los descendientes de los incas –reales o imaginarios– vivían al amparo de las

[8] John H. Rowe (1961).

[9] John H. Rowe (1957); idem (1951).

[10] John H. Rowe (1954).

instituciones coloniales y que esta acomodación les permitía promover las creaciones culturales propias, así como mantener vivo el recuerdo del pasado inca a través de ritos y fiestas. Proceso que, a la larga, los habría llevado a la construcción de una identidad propia enraizada en la historia y la cultura andinas.

Los libros de Nathan Wachtel, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, y *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*[11], son el otro ejemplo de estudios donde la antropología es puesta al servicio de la historia para mostrar cómo los ordenamientos andinos perduran bajo el dominio colonial temprano y cómo aún subsisten hasta el gobierno del virrey Toledo (1569-1581). En períodos posteriores todos los principios básicos que ordenaban las sociedades y el pensamiento andinos parecen desaparecer de las superficies históricas y refugiarse, en algunos casos, en el discurso de cronistas como Felipe Guaman Poma, el Inca Garcilaso de la Vega y Juan Santacruz Pachacuti. Wachtel realiza una nueva lectura de estos textos: Guaman Poma se vuelve comprensible, con una coherencia interna que proviene más bien de la cultura andina. Igualmente el Inca Garcilaso de la Vega aparece como el depositario de una cultura andina no inteligible para los europeos de la época y más aún muestra, por primera vez en los Andes, como el recuerdo de la conquista ha permanecido en las mentalidades y en las actitudes de las poblaciones andinas que representan la "Tragedia de la muerte de Atahuallpa", reinterpretando y alterando los acontecimientos reales, de acuerdo a sus necesidades del presente. Lo andino, como pensamiento, principios ordenadores y como recuerdo, persistía en el inconsciente, tanto de sus intelectuales como de las mismas poblaciones andinas que representaban la muerte de Atahuallpa como un mecanismo de recordación y de identificación. El último libro de N. Wachtel, *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d' histoire régressive*[12], es resumido acertadamente por Thierry Saignes de la siguiente manera: "El argumento central muestra que la sobrevivencia del grupo chipaya (un millar de habitantes), relegados en el salar de Coipasa limítrofe con la cordillera occidental, se debe a la conjunción 'improbable' de una serie de factores: la posesión de un territorio concedido por los españoles en el siglo XVII

---

[11] Nathan Wachtel (1971); idem (1973).

[12] Nathan Wachtel (1990).

cuando las tierras abundaban y su defensa en el siglo siguiente contra la codicia de sus poderosos vecinos aymaras; la perduración, e incluso el préstamo de estos mismos vecinos en el marco de los reajustes coloniales, del sistema dualista y del sistema de los cargos festivos que, a la vez que permiten la reproducción aldeana, han proporcionado los marcos sociales de una memoria colectiva uru."[13] De acuerdo a T. Saignes el autor "combina el análisis estructural y la historia regresiva". En otras palabras, el autor combina la antropología y la historia y divide su libro en dos grandes partes, la descripción etnográfica y la historia regresiva del grupo chipaya, del siglo XX al XVI. En el epílogo encontramos una sutil impresión apocalíptica, cuando el autor visita a los uru-chipayas en 1982, en la que el deterioro de las formas culturales andinas y el avance de la modernización estaba prácticamente liquidando lo que parece haber sido una brillante sociedad indígena en el período previo a la conquista española. Solo una buena aproximación antropológica y la reconstrucción del proceso, a través de la historia, permiten a Wachtel esta constatación.

El libro de Steve J. Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest – Huamanga to 1640*, de 1982, es en realidad un estudio monográfico de la región de Huamanga hasta 1640 donde podemos encontrar las múltiples formas de alianza y convivencia entre españoles e indígenas. Estas alianzas y convivencias, entre conquistadores y conquistados, permitieron la construcción del sistema colonial, como antes habían permitido el funcionamiento del Tahuantinsuyo. Cuando estas alianzas y convivencias entran en crisis la consecuencia visible es la emergencia del Taky Onkoy (1560-1565). Un movimiento nativista que cuestiona el orden colonial y promueve abiertamente el regreso a las tradiciones y estilos de vida de la época anterior a los incas. Este movimiento indígena anticolonial muestra la vitalidad de las sociedades andinas, su participación en el pacto colonial y al mismo tiempo su gran capacidad para cuestionar el orden colonial desde sus propias tradiciones culturales. Estos tres autores, por el camino de la antropología y la historia o simplemente del estudio de las poblaciones indígenas, nos muestran que lo andino estaba vital, comprometido con el sistema colonial, pero que en los momentos de crisis podía convertirse en una alternativa frente al dominio colonial europeo.

---

[13] Thierry Saignes (1992).

La persistencia del recuerdo: la muerte del Inca

En su libro de 1971 Nathan Wachtel es el primero en estudiar, desde la historia y la antropología, la representación de la muerte de Atahuallpa, en este caso en Oruro (Bolivia) y en homenaje a la virgen del Socavón, como un recuerdo que ha persistido y que las poblaciones actuales escenifican o ritualizan con la finalidad de reinterpretar un acontecimiento histórico y como un mecanismo de identificación. La publicación de este libro no despertó el interés inmediato por estudiar representaciones similares en otros contextos, sean peruanos, bolivianos o de otras regiones andinas. N. Wachtel, a través de un análisis comparativo de las representaciones similares en México (Danza de las plumas) y Guatemala (Danza de la Gran Conquista), pudo proponer –por el mensaje que estas representaciones transmitían– que en los Andes se podía hablar más de disyunción, que de conjunción entre lo andino y lo europeo en la actualidad. Esta disyunción era interpretada como un indicador del apego de los indígenas a sus propias tradiciones y ordenamientos y un rechazo, a veces sutil o rotundo, a los patrones europeos identificados con los colonizadores.

En los años 80 se produce un renacimiento del interés por esta representación. Alberto Flores Galindo en su libro *Buscando un Inca* (1987) describe brevemente la representación del mismo acontecimiento fundacional de la colonia. Esta vez representado en Chiquián (Ancash), cada 30 de agosto, durante la fiesta patronal en homenaje a Santa Rosa de Lima. En mi libro de 1988, *Nacimiento de una utopía*, ofrezco un análisis etnográfico mucho más detenido de estas representaciones colectivas y populares en tres pequeñas poblaciones del departamento de Ancash, provincia de Bolognesi, Chiquián, Chilcas y Mangas. Más aún mi interés era estudiar, en este libro, los inicios de esta representación paralelamente a la emergencia de la fiesta patronal cristiana en esta región a mediados del siglo XVIII aproximadamente. La extirpación de idolatrías, la prohibición de los rituales andinos que acompañaban a estas devociones condujo al reemplazo de los rituales andinos por la nueva fiesta patronal cristiana. Dentro de esta representación la muerte de Atahuallpa aparece como ritual que reemplaza a los anteriores, pero que cumple funciones similares: recordar de donde provienen, quienes son y de quienes descienden. Así la representación de la muerte de

Atahuallpa les permitía saber que provienen del enfrentamiento de indios y españoles, que eran indígenas y que descendían de una sociedad cuyo monarca fue capturado y ejecutado en Cajamarca en 1533. Esta representación la utilizaban con estos fines, como un mecanismo de identificación, pero al mismo tiempo dando respuestas a las urgencias o interrogantes que los asediaban de acuerdo a las circunstancias de cada época.

El mismo año 1987 Teordoro Meneses publicó su libro *La muerte de Atahuallpa*, drama quechua de autor anónimo. En 1988, Luis Millones publicó su libro *El Inca por una coya. Historia de un drama popular en los Andes peruanos*. Luego en 1992 publicará *Actores de altura*, donde analiza esta misma representación escenificada durante la fiesta patronal de Carhuamayo (Junín). Este mismo autor, como agotando toda su información recogida en esta población, acaba de publicar su libro *Dioses Familiares* (1999), donde en el capítulo 4, "Atahuallpa contra Pizarro," realiza un nuevo análisis de esta representación e incluye la transcripción magnetofónica de los parlamentos pronunciados por los diversos participantes durante esta representación en Carhuamayo.

Luego se multiplicaron los estudios sobre esta representación: para ello me remito al estudio de Gisela Cánepa Koch sobre las danzas de Cajamarca los *Chunchu* y las *Palla* donde podemos encontrar un estudio etnográfico del deterioro o transformación sufrido por esta transformación o alteración que este ritual sufre a medida que nos alejamos del área nuclear andina de representación[14].

Desmitificando lo andino

Desde los estudios de Heinrich Cunow, hasta los estudios modernos de John V. Murra, John H. Rowe y R. Tom Zuidema, pasando por los de Paul Rivet, se ha construido un discursos histórico –de manera bastante ostensible– donde la antropología, como conocimiento de la historia del "otro", ha permitido una mejor comprensión de la singularidad y calidad de las sociedades andinas pre-hispánicas. H. Cunow insistió en la importancia del *ayllu*. P. Rivet –como todo el mundo acepta en la actualidad– propuso que casi todas las invenciones cultura-

[14] Gisela Cánepa Koch (1993).

les las realizó el inmigrante asiático, u oceánico, en este continente. Murra, Rowe y Zuidema develaron los principios básicos del funcionamiento económico, político y simbólico del Estado inca. El resultado final, sin que probablemente nadie se lo haya propuesto, fue una enorme revalorización de la crónica del Inca Garcilaso de la Vega, quién describió al inca o gobernante Huacchacuyac, en quien se encarnaba un estado recíproco-redistributivo que resumía principios andinos milenarios en una tecnología estatal de dimensiones imperiales. La sociedad inca podría parecer mitificada, idealizada, en un discurso histórico que parece disimular los sacrificios humanos *(capacocha)* y sobreestimar la ideología recíproco-redistributiva que legitimaba la existencia del Estado inca ante la multitud de grupos étnicos sometidos y conquistados por los cusqueños. Incluso los historiadores modernos parecían seducidos por el tahuantinsuyo.

Los cronistas, indios y mestizos, de inicios del siglo XVII idealizaron esa sociedad. Esta idealización fue socializada y muy pronto comenzaron a circular los rumores del regreso del Inca, de emociones milenaristas, de la revitalización del recuerdo de la muerte de Atahuallpa y finalmente de un "nacionalismo inca" emergente a fines del XVII e inicios del XVIII. ¿Es ésta una idea inventada por los intelectuales indios y mestizos y luego simplemente redescubierta por los historiadores modernos? ¿No hubo esa popularización de las imágenes de una sociedad inca idealizada que condujo a crear las expectativas de restauración del pasado? De ser así, entonces ¿Cómo se explica el mito de Inkarrí, descubierto por la antropología en los años 50 y que –sin ninguna duda– expresaba las mismas emociones y expectativas que todo ese proceso que podemos encontrar en el siglo XVIII? John H. Rowe comenzó a estudiar los linajes incas sobrevivientes en el siglo XVIII y las conexiones que existieron entre lo inca, como ideología o imaginario, y la rebelión de Tupac Amaru II. Se había completado así todo un recorrido y el círculo parecía cerrado: muerte, resurrección y segunda –o última– muerte del Inca en el siglo XVIII. Lo indígena podía ser entendido como una sociedad conquistada, pero nunca aniquilada que constantemente reaparecía para amenazar al sistema colonial español primero, y luego a la república criolla de los dos siglos republicanos.

Algunos funcionarios de la Fundación Ford, a mediados de los años 80, criticaban la historización de las ciencias sociales, y de la antropología en particular,

y ese afán de mirar lo andino contemporáneo como producto de esa dramática y tortuosa evolución. Esa fuerza idealizadora parecía haber contagiado a científicos sociales, agrónomos, técnicos, ingenieros. Economistas y muchos otros buscaban la recuperación de lo andino abandonado o en deterioro. Los andenes, los camellones, las plantas, los animales andinos, las técnicas agronómicas debían ser recuperadas para conservar mejor el equilibrio ecológico andino. Lo andino parecía brotar desde las necesidades y emociones populares y convertirse en la esencia de la nación peruana.

Luego vendría una amplia, variada y compleja reacción. Unas veces muy ideologizada, otras resultado de nuevas sensibilidades, orientaciones historiográficas y algunas veces disimuladamente institucionales. Las amplias y originales investigaciones de Scarlett O'Phelan Godoy se inscriben en el segundo tipo. El año 1985 se publica la versión original de su tesis, *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru*, y en 1988, de manera nada sorprendente, el Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas del Cusco, lo publica en castellano con el título de *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*. La autora detecta 150 rebeliones anticoloniales en el siglo XVIII. Una de ellas había sido la de Tupac Amaru II, que es presentado más bien como la cresta de esta marejada social que se acelera como respuesta a las reformas borbónicas y obedece más bien a la conducción de las elites nativas, mestizas y criollas, sin aparentemente ninguna conexión con el imaginario indígena aparecido en el siglo XVIII. Scarlett O'Phelan expresará esto sin lugar a dudas en su ensayo "Utopía andina: ¿Para quién? Discursos paralelos a fines de la colonia", incluido en su libro *La gran Rebelión en los Andes: De Tupac Amaru a Tupac Catari*, de 1995, donde reconoce la centralidad de la rebelión de Tupac Amaru, en un gesto de autonomía cuando ya era la historiadora engreída del Centro Bartolomé de Las Casas, que le publicará su nuevo libro *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*, 1997, donde casi abandona algunas posiciones anteriores, pero no su sensibilidad desmitificadora del papel de lo andino, o de lo inca, como fuerza subyacente que para algunos tuvo una presencia considerable en la dinámica del proceso histórico del siglo XVIII.

El año 1986, el antropólogo Carlos Iván Degregori, en su artículo "Del mito de Inkarrí al mito del progreso", criticaba –casi desde la reflexión política exclusivamente– la idea de la utopía andina porque esta propuesta –en su interpretación– implicaba un retorno al pasado: "Lo cierto es que el tránsito del mito de Inkarrí al mito del progreso reorienta en 180 grados a las poblaciones andinas, que dejan de mirar hacia el pasado. Ya no esperan más al inka, son nuestro inka en movimiento. El campesinado indígena se lanza entonces con una vitalidad insospechada a la conquista del futuro y del 'progreso'."[15] Carlos Iván Degregori partía de una interpretación equivocada de la utopía andina; la definía como un regreso al pasado, a la tradición, a la historia, y de que los campesinos –migrantes o no– la rechazaban porque querían ser peruanos, más modernos, alfabetos, nacionales y finalmente criollos. Era una mala interpretación del trabajo de la etnohistoria andina o una manipulación política para tomar distancia de una posición que podía parecer andina, campesinista, esencialista y hasta políticamente demasiado radical y cercana al "senderismo".

Después vendrán múltiples esfuerzos por desmitificar lo andino. Recuerdo el artículo de Deborah Poole, "Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Riti"[16] donde proponía dos conclusiones provocadoras. La primera: que la mercantilización de la vida cotidiana –en el sur andino– había contaminado incluso las conciencias religiosas del campesinado de esta región. La segunda, anunciaba la alteración del peregrinaje al Señor de Qoy'llur R'iti, uno de los paradigmas de lo andino. Luego se publicarán, por supuesto en la Revista Andina, una serie de artículos, ensayos, aún más radicalizados, donde hasta los indigenistas de los años 20, que fungían como "gente decente", aparecen como hipócritas, aparentes defensores del indio, ocultando su tenebrosa agenda de defensores de la estructura aristocrática de la región. Basta leer el ensayo de Marisol de la Cadena, "Decencia y cultura política"[17] para constatar cómo ya se había construido una ideología desmitificadora de lo andino en la cual muchos extranjeros, y en particular algunos franceses, habían sido atrapados. En sus conclusiones, Marisol de la Cadena afirma: "Como resultado de la influencia de la noción de decencia,

[15] Carlos Iván Degregori (1986), p. 52.

[16] Deborah Poole (1988).

[17] Marisol de la Cadena (1994).

antes que proteger a los indios, el indigenismo llegó a ser pilar de la defensa de los caballeros cusqueños, incluidos aquellos hacendados contra los cuales los mismos indios estaban luchando".[18]

Cultura, modernidad, identidad y nación

Hay –por otro lado– una diversidad de estudios de historia y antropología, publicados también en los últimos 10 años, que buscan establecer –en algunos casos de manera indirecta, en otros muy consciente– los nexos entre cultura, modernidad, identidad y nación. Aquí de nuevo el encuentro entre antropología e historia ayuda a resolver una serie de interrogantes que ya habían sido planteados por los desmitificadores de lo andino, o los que pensaban que revalorar lo andino era "esencializar" lo indígena, lo "otro" dentro del Perú criollo, o mestizo, o múltiple, y por este camino defender lo arcaico o la tradición. Quisiera solamente mencionar algunos casos donde diversos grupos sociales mantienen su cultura, sus identidades, sin ofrecer ningún reto a la modernidad, ni ningún peligro a los que podríamos denominar la identidad nacional peruana.

El libro de Isabelle Lausent, *ACOS. Pequeña propiedad, poder y economía de mercado. Valle de Chancay*, es un buen ejemplo de historia y geografía, pero donde el análisis etnográfico no está ausente. La autora describe la suerte de un grupo de inmigrantes asiáticos que huyen del valle de Chancay y se instalan en Acos, parte alta del mismo valle, aprovechando las alteraciones producidas por la Guerra con Chile (1879-1883). Los trabajadores asiáticos huyen de las haciendas, ganan su libertad en un pequeño pueblo de la parte alta, se vuelven comerciantes y luego compran tierras y comienzan a practicar una agricultura comercial en pequeña escala. Paralelamente a este proceso que podríamos llamar de modernización, urbanización, integración a un mercado nacional (produciendo fruta para el mercado limeño), los inmigrantes asiáticos, o sus descendientes, retoman sus patronímicos, sus devociones religiosas y reinventan sus organizaciones clánicas asiáticas. Sin embargo se incorporan a la sociedad rural local, es decir a la sociedad nacional peruana, conservando al mismo tiempo un apego evidente a sus imaginadas tradiciones culturales traídas de Asia.

[18] Ibídem, p. 118.

El libro de Humberto Rodríguez Pastor, *Hijos del celeste imperio en el Perú (1850-1900)*, 1989, donde el autor –antropólogo de formación– hace un análisis detallado de diversos aspectos vinculados a la vida de los inmigrantes chinos, es otro buen ejemplo donde encontramos cómo la conservación de su propia cultura e identidad no interfiere con la incorporación de estas poblaciones dentro de la nación peruana. Hay un interesante capítulo donde construye varias biografías individuales de asiáticos enganchados que trabajaban en las haciendas costeñas, y un capítulo final donde muestra la persistencia de la cultura chino-cantonesa en el Perú rural y urbano de esta época. Todo este proceso donde encontramos que el apego a sus culturas tradicionales viene con la liberación, con el cimarronaje espiritual, la huida de las haciendas, la instalación en las zonas urbanas, en los espacios de libertad, no se contrapone con la modernización de la conducta económica de estos inmigrantes o de sus descendientes que en muchos casos ascienden socialmente, convirtiéndose en comerciantes, en casos muy particulares hombres de un éxito económico que les permita hasta reemplazar a sus antiguos amos en la propiedad y en la conducción de las haciendas.

Invención de tradiciones

El libro de Luis Millones y Mary Pratt, *Amor Brujo*, de 1989, donde analizan las representaciones del amor andino en las tablas de Sarhua es un buen ejemplo de la historia puesta al servicio de la antropología, sin ingresar a la anterior polémica, ni estar contaminados con la ideología del Centro Bartolomé de Las Casas. No me extenderé en este libro, pero si quisiera transcribir la definición que hacen de las tablas: "Las tablas de Sarhua son una forma regional de arte contemporáneo que llamaron por primera vez la atención a fines de la década de 1960, constituyéndose desde entonces en una forma bastante conocida de arte folklórico andino. Sarhua es uno de los quince distritos de la provincia de Víctor Fajardo, departamento de Ayacucho."[19] Los autores dicen que las tablas son conocidas desde hace poco tiempo. Desde fines de los años 60 en que los inmigrantes sarhuinos comienzan a producir, en talleres artesanales limeños, tablas con dibujos que retrataban la vida en Sarhua.

[19] Luis Millones y Mary Pratt (1989), p. 25.

Los autores se formulan algunas preguntas sobre los orígenes de estas tablas: ¿Desde cuando se producen estas tablas? ¿Cuáles son los antecedentes de esta tradición artística? ¿Esta tradición artística se emparenta con el arte andino aborigen o con el arte occidental importado? La respuesta a la primera pregunta es muy rotunda: las tablas se producen en Lima desde fines de los años 60, o quizás desde unas dos décadas anteriores. Los antecedentes los podemos encontrar en la misma población de Sarhua donde había la tradición de pintar o dibujar sobre las vigas que se ofrecían en la techa casa a los recién casados. La respuesta a la tercera pregunta es todo un ejercicio de imaginación donde predomina el antropólogo sobre el historiador, la intuición sobre las pruebas históricas, para terminar sugiriendo que se podría establecer un eslabonamiento genealógico del arte de pintar tablas empezando con las tablas que Pachacuti Inca Yupanqui mandó pintar para conservar la historia del imperio que estaba construyendo y que se almacenaron, de acuerdo a cronistas como Pedro Sarmiento de Gamboa, en una singular biblioteca llamada Poquencancha en la ciudad del Cusco. Luego esta evolución continúa con las telas mandadas pintar por el virrey Francisco de Toledo (1570-72), se supone a pintores indios cusqueños, para mostrar a los reyes españoles la historia de los gobernantes incas. Luego el siguiente peldaño lo constituyen los dibujos de Guaman Poma, hasta llegar a los muralistas indios del siglo XIX, pasando por la llamada escuela colonial de pintura cusqueña de fines del siglo XVII. Encuentran estrechas similitudes –lógicamente– entre los dibujos de las tablas y los de Guaman Poma en su *Nueva Coronica y buen gobierno* (1615). Estas similitudes, según mi personal punto de vista, más que probar la continuidad de una tradición pictórica andina, demuestran la persistencia de categorías andinas para organizar el espacio, la sociedad y las ideologías en los Andes. Categorías que se reflejan –de manera similar– en los dibujos de Guaman Poma y en las tablas de Sarhua. La persistencia de lo andino genera estas similitudes y no estas similitudes pueden tomarse como pruebas de una tradición pictórica que ha persistido en los Andes sin grandes alteraciones.

En el libro de Josefa Nolte, *Quellcay. Arte y vida de Sarhua*, 1991, a pesar de las dudas expresadas por Pablo Macera, en el prólogo, la autora –en un evidente proceso de invención de tradiciones– hace de las tablas *(quellcay)* de Sarhua las formas actuales de las tablas pintadas almacenadas en el Poquencancha, los lien-

zos pintados en el Cusco por orden de Toledo, los dibujos de Guaman Poma y los cuadros de la pintura colonial cusqueña, y otras formas artísticas andinas. P. Macera, de nuevo en el prólogo de este libro, nos habla de los antecedentes de estas tablas y se pregunta: "¿De dónde vienen estas vigas pintadas de Sarhua? Cuando empezaron a ser hechas?" y confiesa no tener respuestas a estas preguntas o no se atreve a establecer la genealogía previa a las vigas, no se atreve a ir más allá de 1876, pero si nos dice: "De estas vigas de compadre y parentesco son hijas las actuales tablas de Sarhua, hijas libres migrantes e informales, salidas de su pueblo para probar fortuna en Lima, en donde la tuvieron para bien y para mal de si mismas."[20] Para bien porque mediante las tablas los artistas sarhuinos han defendido su propia tradición, pero también para mal porque comenzaron a producir para un mercado que les quitaba libertad, espontaneidad y les imponía gustos y preferencias.

El estudio de Josefa Nolte es realmente revelador de un proceso donde los antropólogos intervienen construyendo un discurso histórico para dar legitimidad y autenticidad a un arte popular andino más producto de la actualidad que de la historia. Pero esto no quita ningún mérito a su libro, ni esencializa a lo andino. En previsión a las criticas que un libro como el de Josefa Nolte pudo desatar, Pablo Macera abre fuego –en aquel lejano año 1991– contra los desmitificadores de lo andino: "Empieza a estar de moda hoy denunciar el interés por la tradición andina como una suerte de escapismo; esos críticos exigen que sólo se haga estudios sobre el *campesino concreto (?).* Los motivos que hay detrás de estas denuncias no son tan limpios como parecen, en algunos casos son formas escondidas y sutiles de atacar transversamente el fundamentalismo musulmán (por ser el mayor peligro directo a corto plazo contra Occidente a pesar de la derrota de Irak) y prevenir la 'terrible' posibilidad de un fundamentalismo andino (con sus propios ayatolas y huaicos) que intentaría arrasar con todo, con todo lo podrido del país, que es tanto. Para mi no es incompatible el estudio de la tradición andina con la reivindicación política directa de los campesinos."[21]

---

[20] Rosa María Josefa Nolte Maldonado (1991), p. 15.

[21] Ibídem, p. 16.

Cambio, tradición e identidad

Esta podría parecer una polémica agotada y sin ninguna repercusión en la globalizada época actual. No la retomo para actualizarla, ni para acusar, ni por supuesto para reabrirla (porque ya está bien cerrada), sino simplemente para hacer un recuento histórico y ofrecer explicaciones. Sin embargo yo solamente quisiera indicar que fue una polémica completamente ideologizada y casi un diálogo de sordos. Los mitificadores de lo andino en realidad nunca pretendieron esencializar lo andino y los desmitificadores miraron de preferencia la vida material y consideraron que cualquier proclividad a la modernidad alejaba a los indígenas de su mundo cultural y de su historia.

Me parece que finalmente la respuesta la podemos encontrar en las investigaciones etnomusicológicas que Raúl Romero Cevallos y un grupo de antropólogos han realizado en los últimos 15 años desde el Proyecto de Preservación de la Música Tradicional Andina de la Universidad Católica. Antropología e historia se combinan en sus estudios etnomusicológicos. Esto lo encontramos en los diversos estudios de Raúl Romero y particularmente en su sintética historia de la música en el Perú que UNESCO proyecta publicar muy pronto. En sus estudios podemos encontrar respuestas, que se suman a los ejemplos anteriores que he analizado, que ahora podremos articular para llegar a formar un tejido más denso y explicativo de lo que quisiera finalmente presentar como uno de los aportes fundamentales de cooperación entre antropología e historia. Hemos visto en el caso de los estudios de Isabelle Lausent y Humberto Rodríguez Pastor que las poblaciones inmigrantes asiáticas, o sus descendientes, se aferraron a un tradicionalismo cultural como una forma de reforzar sus identidades, pero no como un rechazo a la modernización de sus vida materiales o cotidianas. Igualmente en el caso de los artistas sarhuinos que inventan una tradición artística pictórica como un mecanismo de sobrevivencia urbana en Lima probada en su pueblo de origen, pero cuyos productos artísticos, las tablas o las vigas, nunca habían salido a un mercado. Los sarhuinos en Lima descubren que sus productos tenían una gran aceptación y que existía un mercado para abastecer y al cual podían conquistar y quizá moldear.

Comenzaron a usar técnicas, o tecnologías modernas, al servicio de un artefacto artístico de apariencia tradicional: aquí no hay ninguna contradicción entre tradición y modernidad en el trabajo productivo del habitante andino, más encontramos una legítima utilización de la modernidad al servicio de la tradición. Las tablas de Sarhua, para sus productores y los compradores, sin lugar a dudas, son artefactos culturales que expresan una identidad, que identifica a sus productores y también a los compradores. Por eso es que Millones y Pratt pueden afirmar: "... se puede entender las tablas de Sarhua como manifestaciones con una estructura de autorepresentación y autocomprensión que, a menudo, caracteriza a los grupos marginales y subordinados. [...] propusimos el término 'subjetividad dual' para referirnos a esta perspectiva simultánea de autoindentificación y autoobjetivación: como proyecto ideológico, los pintores de Sarhua crean y afirman formas de autoindentificación frente al no reconocimiento y la no comprensión de los otros, de los dominantes, así como frente a su propia vulnerabilidad social y cultural."[22] Sin lugar a dudas estamos frente a un proceso de invención de tradiciones y de construcción de identidades, identidades que crean la diversidad que constituye el rasgo estructural de la identidad nacional peruana.

Las danzas tradicionales, tal como están presentadas en mi libro de 1988, forman parte de complejos rituales a través de los cuales las poblaciones andinas buscan recordar, reinterpretar su historia, interpretar sus circunstancias, identificarse, multiplicar las solidaridades y reproducir sus sociedades. Raúl Romero nos dice al respecto: "Las danzas tradicionales en los Andes son dramas coreográficos que consisten en movimientos y gestos, por un lado, y en sonidos musicales por el otro. Música y danza constituyen una sola unidad indivisible. Se caracterizan por tener una coreografía estructurada, por la presencia de elementos teatrales, por el rol protagónico de danzantes disfrazados y enmascarados, y por una tradición oral que provee una historia de base mítica o legendaria a la acción simbólica del evento."[23] Evidentemente estamos frente a las danzas tradicionales de una región muy particular, el valle del Mantaro, y debemos agregar que Romero estudia específicamente la música de la *herranza,* que permanece, y la mú-

[22] Luis Millones y Mary Pratt (1989), p. 73.

[23] Raúl R. Romero Cevallos (1989), p. 16.

sica del *trabajo comunal,* que parece extinguirse. La primera vinculada con el pastoreo y la segunda con la agricultura fundamentalmente.

Hay que volver a indicar que el valle del Mantaro es una región muy particular, de gran fertilidad agrícola, cuya historia parece haber creado una situación actual muy original; una región muy permeable al cambio desde siempre: "Como resultado, los habitantes del valle desarrollaron una mentalidad que les permitió no solamente mantener con orgullo los valores tradicionales y su identidad cultural -a pesar de las nuevas fuerzas del cambio– sino también desarrollarlos y difundirlos usando los mismos elementos introducidos por el mundo urbano."[24] Manuel Pardo, a mediados del siglo pasado, propuso con mucho entusiasmo y expectativas que este valle -por sus características geográficas, su clima, sus suelos y cercanía a Lima– podía convertirse en la despensa de la capital y por eso es que muy temprano, aunque de manera infructuosa, se proyectó un ferrocarril a Huancayo (que se inaugurará recién en 1912). Una articulación vial que -a pesar de la tardanza– aceleró el tráfico de mercancías, hombres y artefactos culturales por esta región. El Mantaro siempre estuvo expuesto al cambio y a las nuevas influencias, sean de cualquier tipo. Esto lo encontramos de manera sobresaliente a nivel de la música local: "El cambio musical en el valle del Mantaro surge como un proceso que reafirma los valores tradicionales, en lugar de convertirse en la razón de su extinción. También aparece como la única manera por la cual los elementos básicos de la tradición musical pueden atreverse a persistir en el Perú moderno."[25] En este caso el cambio parece un camino para conservar lo propio: "El cambio musical es por lo tanto una importante estrategia a través de la cual la tradición musical puede transformar y adaptar sus formas y estilos externos a un nuevo contexto."[26]

Esto es lo interesante de este ejemplo, la continuidad de lo tradicional aceptando el cambio: "El punto principal continúa siendo que el campesinado mestizo en la región, capaz de aceptar y adoptar los beneficios de la modernización y urbanización e insertados desde ya en la economía nacional, está aún ligado a rituales tradicionales como la herranza, a través del cual se comunica con fuer-

---

[24] Ibídem, pp. 22-23.

[25] Ibídem, p. 23.

[26] Ibídem.

zas abstractas para propiciar la fertilidad animal. En la práctica de la vida cotidiana en el valle, parece no haber contradicción entre modernidad y creencias tradicionales."[27] Si nos preguntamos ¿por qué la persistencia de la tradición?, la respuesta la podemos encontrar en la siguiente cita: "El estudio de caso presentado aquí nos ha permitido mostrar cómo el campesinado de una área andina específica puede experimentar un intenso proceso de inserción en la economía nacional de mercado sin abandonar sus lazos con la tierra, el pueblo y su herencia cultural y musical."[28] Aquí encontramos también la respuesta a muchos de los que se empeñaron en criticar a aquellos que mostraban que el apego a lo andino como una estrategia andina de conservación de sus identidades, de su historia, su buena relación con su entorno, físico y espiritual, y por este camino una forma de relacionarse con la nación peruana. Lo que hacen los pobladores del valle del Mantaro, de usar nuevos instrumentos musicales para continuar con su música, danzas y rituales tradicionales, y más aún creando nuevos géneros musicales más relacionados con el mercado, regional y nacional, no está lejos de lo que hacen los pintores de Sarhua. En ambos casos lo andino es constantemente reinventado utilizando lo moderno, o trasladándose a las ciudades. La utopía es más bien este empeño en conservar sus tradiciones e identidades, no en círculos cerrados sino transformando estos círculos en espacios cada vez más y más amplios, hasta confundirlos con la nación peruana.

[27] Ibídem, p. 35.

[28] Ibídem, p. 55.

Memoria escrita y las otras formas de conservar el pasado en Mesoamérica

Enrique Florescano

Detrás de los proverbios, los aforismos, la especulación filosófica y el ritual religioso, está la memoria de la experiencia humana, esparcida en el tiempo y sujeta al tratamiento narrativo (...) Todo esto equivale a afirmar que el saber y el discurso surgen de la experiencia humana y que la manera elemental de procesar verbalmente la experiencia humana es dando cuenta de ella más o menos como realmente nace y existe, contenida en el flujo del tiempo.

Walter J. Ong, Oralidad y escritura

We have argued (...) that any body of knowledge accumulated through experience can be lost again, unless it is incorporated in some kind of educational discipline, and that all societies qua societies have to have this discipline, the content of which is partly the imitation of behavior but very largely the imitation of words (...)
Preservation of such a corpus had to rely on the living memories of human beings, and if these were to be effective in maintaining the tradition in a stable form, the human beings must be assisted in their memorization of the living word by every possible mnemonic device which could print this word indelibly upon the consciousness.

Eric A. Havelock, Preface to Plato

Contrariamente a una antigua tradición, hoy se acepta que la memoria no es el conjunto de impresiones que heredamos del pasado, sino una reconstrucción continua, hecha por los actores individuales y colectivos de la historia. El sociólogo francés Maurice Halbwachs fue quizá el primero que argumentó que la memoria no era una creación individual, sino un producto social, un lenguaje y, en tanto tal, una creación colectiva[1]. Como dice Elizabeth Tonkin, todos recordamos, pero "nuestros recuerdos son respuestas al mundo exterior, y en este

[1] Maurice Halbwachs (1925); véase también Gérard Namer (1987) y Paul Connerton (1989).

sentido es el mundo exterior el que nos hace comprender lo que realmente somos."[2]

Contra las concepciones deterministas que afirmaban que la memoria era algo heredado genéticamente, Halbwachs enfatizó la influencia de la familia, la religión y los grupos sociales en la formación de la memoria. Y contra la tesis de Bergson, para quien la memoria era una colección de imágenes fundadas en experiencias individuales, Halbwachs sostuvo que la memoria era una reconstrucción racional del pasado elaborada por la conciencia del grupo. En páginas ahora muy citadas, Halbwachs propuso una nueva interpretación de los orígenes de la memoria:

> ... es dentro de la sociedad donde normalmente el hombre adquiere sus recuerdos, donde los manifiesta y, como se suele decir, donde los reconoce y los sitúa [...] Es en este sentido que existe una memoria colectiva [...] No es suficiente, sin embargo, decir que los individuos, cuando recuerdan, lo hacen empleando un marco social. [Debe subrayarse que] es en la perspectiva del grupo o de los grupos donde es preciso ubicar el recuerdo [...] Se puede decir que el individuo recuerda cuando está inmerso en el punto de vista del grupo, y que la memoria del grupo se realiza y se manifiesta en las memorias individuales[3].

Otros autores corroboraron más tarde la tesis de Halbwachs sobre los orígenes colectivos de la memoria. En contraste con lo que ocurría hace unas cuantas décadas, ahora sabemos más acerca de la formación social de la memoria, sobre los procesos biológicos que la conforman y sobre las relaciones entre la memoria individual y la colectiva[4]. Desde la aparición del libro fundador de Frances Yates, *The Art of Memory* (1966), cobraron fuerza los estudios dedicados a indagar las técnicas imaginadas por el ingenio humano para almacenar, ordenar y mejorar el uso de la memoria[5]. Por esos estudios sabemos que los pueblos antiguos le otorgaron una atención obsesiva a los procedimientos que permitían fijar, retener y difundir la experiencia colectiva. Milman Parry, Eric Havelock y

---

[2] Elizabeth Tonkin (1995), p. 104. En la p. 112, Tonkin reafirma: "The contents or evoked messages of memory are also ineluctably social insofar as they are acquired in the social world and can be coded in symbol systems which are culturally familiar."

[3] Maurice Halbwachs (1925), pp. VI-VIII.

[4] Véase, por ejemplo, Walter J. Ong (1987) y Patrick H. Hutton (1993).

[5] Frances A. Yates (1975). Un ejemplo notable de los estudios que continuaron las ideas de Yates y desarrollaron nuevas concepciones sobre el arte de la memoria es la obra de Mary J. Carruthers (1990). Véase asimismo, para este tema, Janet Coleman (1992) y Paolo Rossi (1960).

otros pioneros del estudio histórico de la memoria pusieron de relieve los mecanismos desarrollados por las culturas orales para transmitir sus experiencias, y arrojaron luz sobre las relaciones interdependientes que se crearon entre las culturas orales y las basadas en la escritura[6]. Tanto Yates como Havelock concuerdan con la idea básica que compartían los más antiguos pensadores griegos sobre la memoria. Simónides, un poeta griego anterior a la invención de la escritura, decía:

> ... de todas las impresiones que recibimos, aquellas que se fijan más profundamente en nuestro espíritu son las que nos fueron transmitidas y comunicadas por los sentidos; y, de entre todos los sentidos, el más sutil es el de la vista[7].

Las aportaciones de Milman Parry, Frances Yates y Erick Havelock describieron los mecanismos que en la Antigüedad Clásica y hasta el Renacimiento hicieron de la memoria oral el recipiente idóneo para almacenar el conocimiento. Durante el largo período en que la humanidad ignoró la imprenta y carecía de papel para tomar notas, la memoria educada fue el instrumento indispensable para transmitir los conocimientos de una generación a las siguientes. Yates distingue entre la memoria natural y la memoria educada o artificial. Dice que la primera es aquella que está grabada en nuestro espíritu, la que nació al mismo tiempo que el pensamiento. En cambio, la memoria artificial es una memoria reforzada por el esfuerzo adicional de retener lo percibido por los sentidos, especialmente por la vista y el oído. Esta memoria deliberadamente instruida para recoger la experiencia humana es la que por muchos siglos impidió que el conocimiento adquirido pudiera perderse, y fue la que hizo posible que una generación heredara sus experiencias a sus descendientes[8]. Dicho con otras palabras, "en una cultura oral, la experiencia es intelectualizada nemotécnicamente."[9] Para alcanzar esos objetivos las antiguas sociedades imaginaron técnicas y procedimientos muy sofisticados, y socialmente crearon individuos con memorias prodigiosas, cuya capacidad y proezas apenas podemos imaginar.

---

6 Véase Eric A. Havelock (1963); idem (1986).

7 Citado por Frances A. Yates (1975), p. 16.

8 Ibídem, pp. 16-18. En relación a las aportaciones de Milman Parry, véase Adam Parry (ed.), (1971).

9 Walter J. Ong (1987), p. 42.

Quizá la aportación mayor de Frances Yates haya sido discernir los mecanismos sobre los que reposaba la memoria artificial, y ofrecernos una idea clara de su desenvolvimiento, desde la antigua Grecia hasta el Renacimiento. Yates advirtió que el arte de la memoria se fundó sobre dos reglas: la recordación del lugar y la recordación de imágenes. Un locus es un lugar fácilmente retenido por la memoria (una casa, un edificio construido en varios niveles). Las imágenes son formas, signos o símbolos de aquello que deseamos recordar. De Homero a Giordano Bruno, pasando por santo Tomás de Aquino y los bardos populares, los maestros del arte memorioso guardaron en lugares definidos los hechos que deseaban conservar. A menudo construyeron edificios nemotécnicos imaginarios, dotados de múltiples pisos, decenas de recámaras y cientos de gavetas donde ordenadamente almacenaron los asuntos que les importaba recordar, y apropiadamente llamaron a estos espacios "arcas, almacenes, castillos o templos de la memoria". Por otra parte, para representar los acontecimientos que deseaban recordar se sirvieron de símbolos inolvidables: acudieron a imágenes fantásticas, inventaron escenas que causaban pasmo y crearon figuras maravillosas o monstruosas, con la sola intención de grabarlas indeleblemente en la memoria[10]. En todos estos casos se sigue la regla de que para recordar es preciso "pensar cosas memorables."[11]

Otra condición indispeable del arte de la memoria es la repetición. Cuando una sociedad descansa en un sistema de comunicación oral, se ve obligada a depender de una tradición que se expresa a través de mensajes o modelos fijos, los cuales a su vez son transmitidos del mismo modo[12]. Como sabemos, el poder de retención de la memoria está fundado en la repetición. Una de las primeras invenciones del cerebro humano fue convertir el pensamiento en habla rítmica, en cantos armoniosos y repetidos que permitían su recordación. Eric Havelock dice que este proceso dio origen a lo que hoy llamamos poesía. Sostiene que originalmente la poesía era un instrumento funcional que almacenaba información con el propósito de establecer una tradición y heredarla a las futuras generacio-

---

[10] Frances A. Yates (1975), pp. 13-25.

[11] Walter J. Ong (1987), pp. 40-41. Sobre las técnicas para almacenar los acontecimientos o las cosas en la memoria, véase Mary J. Carruthers (1990), cap. 2.

[12] Eric A. Havelock (1986), p. 70; Walter J. Ong (1987), pp. 31-32.

nes. Al mismo tiempo que el canto rimado reunía en la memoria los conocimientos indispensables para la supervivencia del grupo, adoptó el ropaje de la seducción. Para transmitir eficazmente el legado heredado, el canto se tornó en actuación, y sus actores buscaron fascinar y persuadir a su auditorio mediante el despliegue del movimiento corporal, el ritmo de la danza y el encanto de la música[13].

En este sentido, continúa Havelock, el propósito de la poesía homérica sería doble. Por un lado atendería el cometido de divertir; la poesía era un arte dedicado a entretener a su auditorio. Por otra parte tenía también un sentido funcional: era un método para almacenar los conocimientos necesarios para la preservación del grupo. Por eso afirma Havelock que el lenguaje de Homero es el conocimiento almacenado oralmente para asegurar la supervivencia de la comunidad que lo produjo. Era la enciclopedia que resumía los conocimientos más preciosos del grupo. Tal es el proceso que ha preservado las grandes tradiciones literarias de la Antigüedad, desde Homero, las tradiciones hindúes, hasta la Biblia. Aunque intangible, la memoria oral y visual también es una memoria de larga duración[14].

Si comparamos lo que sabemos acerca del origen de la memoria occidental con lo que empezamos a conocer de la memoria indígena en Mesoamérica, caemos en la cuenta que ambas tradiciones, aun cuando son equidistantes, comparten similitudes que sorprenden. En Mesoamérica la memoria oral, visual y escrita es también un producto colectivo, obra de la actividad y las interacciones del grupo, la tribu o el pueblo. En estas sociedades la memoria es un instrumento dedicado a conservar los conocimientos necesarios para sobrevivir. La experiencia que se almacenó en esos recipientes era lo que el grupo deseaba y necesitaba recordar. Al mismo tiempo, los creadores de estos artefactos envolvieron su mensaje en el atractivo lenguaje del movimiento corporal, lo iluminaron con las luces de la escenografía y la danza, y le agregaron el sonido de la música. En

---

[13] Eric A. Havelock (1986), pp. 71-78.

[14] Idem (1963), capítulo IV; idem (1986), pp. 56-59. La cita sobre la larga duración de la memoria oral la debo a Sergio Pérez Cortés, filósofo mexicano que se ocupa de la memoria.

este sentido la memoria mesoamericana es también una memoria artificial, un artefacto ejercitado para ordenar y propagar la experiencia colectiva.

Los textos donde se transcribieron los mitos palencanos, mixtecos, kíiche, nauas o purépechas son una enciclopedia de los conocimientos que esos pueblos querían conservar y difundir. Son obras que provienen de la rica tradición oral mesoamericana, pero que adoptaron la forma de un canon literario desde el momento en que se fundaron los reinos. Es verdad que en la literatura histórica de un país hay pocos momentos en los que surge una nueva interpretación del pasado suficientemente fuerte como para establecer un canon del pensamiento histórico. Es decir, muy rara vez ocurre un acontecimiento capaz de darle una nueva interpretación al proyecto histórico de un pueblo, que al mismo tiempo infunda en sus habitantes el sentimiento de estar unidos por un propósito común[15]. Sin embargo, esto es precisamente lo que aconteció cuando surgieron los reinos en Mesoamérica, cuando sus gobernantes mandaron encapsular la memoria del grupo en un texto único, invariable en la forma y el contenido, e incesantemente transmitido a través de medios persuasivos. El mensaje que transmitió ese texto decía que los pobladores del reino eran los heraldos de una nueva era del mundo, y sus custodios.

Hay que insistir en las similitudes que se advierten en las técnicas europeas de ejercitar la memoria y las mesoamericanas, porque estos son aspectos que no se habían estudiado antes. Como en el caso de la tradición europea, la memoria mesoamericana descansa en las reglas de remembranza del lugar y de fijación de imágenes. La memoria mesoamericana ubicó el escenario de los mitos de creación del cosmos en dos planos espaciales: la región celeste y el inframundo. Como se observa en el *Popol Vuh*, las acciones principales del relato ocurren en estos dos niveles y se presentan alternadamente. De este modo, tanto el narrador como el oyente o el espectador podían seguir la trama general del relato sólo por la ubicación de los personajes en el espacio; y podían también situar temporalmente cada uno de sus episodios. Como sabemos, el orden de presentación de los temas en que se divide el relato de la creación del cosmos es siempre el mismo, independientemente de la cultura que producía el canto. Este orden es lineal y narrativo: primero se narra la organización del cosmos; luego la creación

[15] Gabrielle M. Spiegel (1993), p. 315.

de los seres humanos, la aparición del sol y el comienzo del tiempo; y por último la fundación del reino, el establecimiento de las dinastías y la crónica de lo que acontece al grupo étnico. Esta repetición invariable de los episodios que conforman el relato cosmogónico es un rasgo diagnóstico de este tipo de textos.

Se trata, como se advierte, de una memoria histórica que siempre registra el año en que ocurrieron los acontecimientos y el lugar. Desde que en el año 692 de la era actual los mayas de Palenque grabaron el primer relato que conocemos de la creación del cosmos y el principio de los reinos, la parte dedicada a narrar la historia de sus dinastías y los hechos que afectaron al grupo étnico asumió la forma de anales. Esta aportación de la época clásica se convirtió en un canon historiográfico respetado por los reinos posteriores. Además de ser una memoria marcada por el acontecer temporal, la memoria mesoamericana acudió al uso intensivo de los símbolos y las imágenes. En el *Popol Vuh*, los primeros ensayos para fundar el cosmos se identifican con el signo del desorden o del caos, con la imagen de la Montaña Sagrada surgiendo de las aguas primordiales, y con la lucha fantástica entre las potencias celestes y las del inframundo. Luego, cuando aparece la pareja de los Gemelos Divinos, la contienda entre los emisarios celestes y los regentes del inframundo se personifica y se expresa a través de escenas cargadas de dramatismo.

A partir de este momento se acentúa el despliegue de los *dramatis personae* en los textos y en la imagen: aparece la figura deslumbrante de Hun Nal Ye o Quetzalcóatl, brotando triunfal del interior de la Tierra, seguida por la imagen radiante del sol alumbrando la parte este del cosmos y, por último, los episodios gloriosos de la fundación del reino y el inicio de las dinastías. Estas imágenes plásticas se reprodujeron asimismo en los monumentos arquitectónicos, en miles de vasijas polícromas y en la pintura mural, formando una sucesión alucinante de personajes y episodios estelares de la creación del mundo. Gracias a estas imágenes los espectadores identificaban fácilmente los temas y los personajes contenidos en el relato, y los ubicaban en el contexto narrativo. Era tan profusa y ubicua la imagen plástica en estos relatos, que hoy podemos reconstruir la repe-

tida historia de la creación del cosmos a partir de las imágenes legadas por esos pueblos[16].

Hay otras coincidencias significativas entre las formas de construir la memoria mesoamericana y las que caracterizan a las culturas orales estudiadas por Walter J. Ong, pero por mi ignorancia en estos campos sólo mencionaré las más obvias. Dice Ong que una de las características que distinguen a las culturas orales es que en sus cantos domina la acumulación sobre el análisis, la superposición y amalgamamiento de los eventos antes que la presentación "lógica" de los mismos. En lugar de diseccionar o dividir, la memoria oral totaliza, como lo señaló Claude Lévi-Strauss[17]. La tradición oral es proclive a la redundancia, y también estimula el discurso florido y la verbosidad. La cultura oral repite continuamente los mismos temas para mantener la continuidad del relato. Como dice Ong, la "redundancia, la repetición de lo apenas dicho, mantiene eficazmente tanto al hablante como al oyente en la misma sintonía."[18]

Por otro lado, como las culturas orales carecen de conceptos abstractos y de categorías analíticas complejas, están obligadas a "conceptualizar y expresar en forma verbal todos sus conocimientos, con referencia más o menos estrecha con el mundo vital humano". Al contrario de lo que ocurre con la escritura, la cual separa al que sabe de lo sabido, la cultura oral busca una "identificación comunitaria, empática y estrecha con lo sabido."[19]

Por último, las sociedades orales, por la misma razón "que deben dedicar gran energía a repetir una y otra vez lo que se ha aprendido arduamente a través de los siglos", tienden a ser tradicionalistas en la forma y en el contenido de sus medios de comunicación[20]. Pero al contrario de lo que se creía antes sobre la memorización oral, el aprendizaje de memoria, palabra por palabra, no es propio de esta tradición, pues carece de un texto de referencia primario con el cual confrontar las versiones posteriores. Ahora se reconoce que en las sociedades de tradición oral jamás el himno cantado por un bardo repite el original; ni el

---

[16] Véase, por ejemplo, Enrique Florescano (1995), donde he ensayado reconstruir este mito sirviéndome de las imágenes tanto como de los textos.

[17] Walter J. Ong (1987), pp. 43-45. Véase también Eric A. Havelock (1982).

[18] Walter J. Ong (1987), p. 46.

[19] Ibídem, pp. 48-49 y 51.

[20] Ibídem, pp. 47-48.

mismo bardo reproduce la versión anterior con perfecta exactitud. De hecho cada relator de mitos o de cantos elabora una nueva versión en el momento de su actuación, siguiendo los lineamientos nucleares de la tradición establecida. Gracias a estos estudios sabemos cómo se hace un bardo: "escuchando durante meses y años a otros bardos, quienes nunca cuentan el mismo relato de la misma manera sino que utilizan una y otra vez las fórmulas habituales cuando se trata de los temas acostumbrados."[21]

Dicho esto, tratemos de precisar los rasgos que distinguen al lenguaje escrito en Mesoamérica. Desde la aparición de los primeros reinos el lenguaje escrito se convirtió en el emisor y uniformador de los mensajes del grupo dirigente. Para mantener el orden jerárquico establecido por el nacimiento del reino fue necesario unificar la mentalidad de sus pobladores en torno a valores y creencias compartidas. Esta exigencia dio origen a "una continua producción de formas ideológicas" para uniformar las diversas mentalidades y grupos, y promovió una circulación constante del discurso del poder "para reforzar o modificar" los valores considerados indispensables para infundirle identidad a los habitantes del reino[22].

El nacimiento de la escritura implicó la subordinación a ella de los otros lenguajes. Los lenguajes que antes se expresaban con autonomía a través del rito, la imagen, el canto o el mito, fueron obligados a traducir con fidelidad el mensaje escrito en los glifos o en las pictografías. La sorprendente uniformidad del relato de la creación del cosmos y el principio de los reinos en las diversas culturas de Mesoamérica a lo largo de más de tres mil años, es una demostración poderosa del dominio que impuso la escritura a las otras formas de expresión.

Para mantener su condición de lenguaje exclusivo de los gobernantes, la escritura se transformó en un discurso técnicamente complejo, difícil de aprender y manejar, y poblado de metáforas oscuras. Su aprendizaje requirió un empeño prolongado y su acceso se limitó al linaje de los nobles. Desde sus orígenes, la escritura fue concebida para ser manejada por unos cuantos, y por esa razón sus sistemas de enseñanza fueron selectivos y conservadores. Además de estar protegida por procedimientos estrictos de selección y enseñanza, la escritura fue

[21] Ibídem, p. 64.

[22] Giorgio Raimondo Cardona (1994), p. 88.

rodeada por otras barreras que la convirtieron en un saber sagrado y esotérico. Por ejemplo, en las culturas mesoamericanas su inventor es un dios. Varias fuentes le atribuyen a Itzanná, el dios principal de los mayas, la invención de la escritura. En la cerámica de la época clásica, Itzanná aparece como escriba y maestro de los aprendices de este arte. Sin embargo, en la tradición maya el patrón de los escribas es el dios mono. Como se aprecia en las representaciones del escriba, a menudo éste aparece con algunos atributos del mono[23].

Por otra parte, aun cuando la escritura se volvió el lenguaje del poder y, en este sentido, se impuso a los otros lenguajes, su relación con ellos fue de interdependencia, no de dominio o separación absoluta. Por ejemplo, los textos nauas distinguían el discurso pictográfico de su representación oral, lo cual remite a un momento donde el discurso escrito y el discurso oral marchaban juntos y estaban interconectados[24]. El códice donde se inscribían los acontecimientos históricos era entonces un recurso nemotécnico, una ayuda de la memoria que permitía retener los hechos esenciales, pero sin la capacidad para describirlos con profundidad, amplitud y riqueza de detalles[25].

Para describir y matizar el hecho inscrito en los documentos se desarrolló otro procedimiento. Al lado de los *tlacuilos* o especialistas en pintar los libros, había los expertos en leerlos, interpretarlos, memorizarlos y exponerlos oralmente a quienes no dominaban ese lenguaje[26]. Por estas limitaciones técnicas el discurso histórico naua se dividía en dos partes: una registraba los acontecimientos ocurridos en ideogramas simples y precisos, y otra transmitía su significado a un público más amplio a través del lenguaje oral que les daba fuerza expresiva, matiz y colorido. Ambas partes demandaban un alto grado de especialización y por eso su ejercicio estaba limitado al grupo selecto de los escribas-sacerdotes.

---

[23] Michael D. Coe y Justin Kerr (1997), pp. 80-83. La escritura es una invención tan notable que casi todas las culturas la atribuyeron a propósitos divinos. Véase a este respecto Wayne M. Senner (ed.), (1989).

[24] Enrique Florescano (1987), pp. 150-151.

[25] Angel María Garibay K. (1953), p. 319; H. B. Nicholson (1969), pp. 38-81.

[26] Véase Edward E. Calnek (1978), pp. 239-266; H. B. Nicholson (1973), pp. 1-46; Donald Robertson (1959). En todas partes las relaciones entre la voz y la página escrita han sido complejas. Tomando el caso de Europa, véase, por ejemplo, el libro de Michael T. Clanchy (1979). Véase también Rosalind Thomas (1989) y Jack Goody (1987).

Quizás el rasgo más notable del discurso histórico de los pueblos de Mesoamérica sea su vinculación con el *altépetl*. El *altépetl* es el polo magnético que concentra la memoria indígena en sus versiones escritas, orales, visuales y rituales. En la memoria indígena el *altépetl* es, en primer lugar, el territorio donde se ha establecido el grupo étnico, la residencia de los antepasados, el campo de cultivo que provee la subsistencia de los pobladores y el símbolo territorial del reino. En segundo lugar, es el espacio donde transcurre la vida de relación de los miembros de la comunidad y el sitio donde se tejen las identidades étnicas y las solidaridades sociales. Por último, el *altépetl* es la capital del reino, el lugar donde radican las autoridades administrativas, religiosas, militares y políticas. Su centro ceremonial es el corazón estratégico del reino y una imagen resumida del cosmos. Por reunir estas cualidades, el *altépetl* se convirtió en el centro de la identidad territorial, étnica y política de la comunidad: era la expresión concentrada de la nación.

La memoria indígena no olvidó nunca estas características. La primera versión escrita del mito cosmogónico comienza con el ordenamiento del cosmos y concluye con la fundación del primer *altépetl*, el reino prodigioso bajo cuyo amparo comienza una nueva era y se desarrolla la vida civilizada. Los mitos cosmogónicos mesoamericanos son una celebración del nacimiento del Estado, la institución política a la que se atribuye el surgimiento de la vida civilizada.

El mito palencano, el *Códice de Viena*, el *Popol Vuh* o la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* son textos que después de describir el momento inolvidable de la creación del cosmos, se concentran en relatar los orígenes de la nación y en describir las hazañas que llevaron a sus caudillos a conquistar a otros pueblos, fundar nuevas ciudades y establecer reinos poderosos. Esta descripción, siempre narrada en el estilo de los anales, adopta la forma de una memoria histórica del pueblo palencano, mixteco, kiiché o naua, y constituye una síntesis de sus valores sociales más estimados: una suma o enciclopedia de los conocimientos que los identificaban como nación. Los mitos cosmogónicos, los relatos históricos, los ritos y las ceremonias colectivas son entonces una suerte de cápsulas históricas donde estos pueblos concentraron la memoria social sin la cual no podían subsistir como nación.

La construcción de la contradicción y el anacronismo: la importancia de la ambigüedad en el sur andino del Perú contemporáneo

Penelope Harvey

En los estudios andinos contemporáneos hay una convergencia asombrosa entre la historia y la antropología. En cierto sentido, sin embargo, es una convergencia extraña. Justo cuando los historiadores mostraron mayor interés en la comprensión y los conocimientos antropológicos de la práctica cultural, los antropólogos desarrollaron un pensamiento más crítico a propósito de su propia disciplina y empezaron a leer con más cuidado los materiales históricos. Quizás más que en cualquiera otra "región" antropológica, los antropólogos andinistas parecen preferir escribir historia[1]. Este distanciamiento coincidió con el replantamiento de los paradigmas antropológicos en términos generales.

El objetivo del estudio antropológico ha sido sometido al intenso escrutinio y examen crítico durante las últimas décadas y los efectos han sido de gran alcance. Se ha efectuado un cambio importante en el modo de conceptualizar la "cultura" y la "sociedad" y al mismo tiempo, un distanciamiento de paradigmas totalizantes y reduccionistas en los cuales lo social y lo cultural se consideran como factores que actúan sobre las personas –como sistemas externos que determinan las posibilidades de acción para los individuos–.

El actual pensamiento crítico se caracteriza por enfocar cada vez más el proceso, el contexto, las redes de interacción, los agentes y la intersubjetividad. Las polémicas sobre la relación entre la estructura y la práctica y las posibilidades

---

[1] Por ejemplo, Marisol de la Cadena (2000); Peter Gose (1996); ídem (2000); Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (1987); Olivia Harris, Tristan Platt y Thérèse Bouysse-Cassagne (2000); David Nugent (1997); Tristan Platt (1986); Deborah Poole (1997); Frank Salomon (1986); ídem (1991); para nombrar sólo a algunos. No incluyo en esta lista los trabajos de antropólogos como Thomas Abercrombie (1998) y Joanne Rappaport (1990, 1994), quienes se han dedicado explícitamente al tema de cómo la comprensión y los conocimientos del pasado se refieren a fuentes documentales históricas.

ofrecidas por estudios subalternos y enfoques postestructuralistas han permitido la aparición de escenarios más desordenados, menos completos en los textos escritos. En este contexto la antropología fue capaz de adaptarse y moverse con estos enfoques teóricos cambiantes ya que sus métodos flexibles posibilitaron el estudio tanto de relaciones como de entidades. Cualquiera que haya hecho alguna vez trabajo de campo también conoce totalmente la complejidad o el "enredo" de la vida diaria –con la obligatoria parcialidad de cualquier relato, con el hecho de que esas descripciones que dominan no son los únicos cuentos que se cuentan–. Al pasar a pensar en "relaciones" (o intersubjetividades), esto ha traído consigo una re-incorporación consciente de la historia, ya que estas relaciones evidentemente también tenían extensión temporal y espacial. La mayor atención que presta la antropología a materiales históricos, debe entenderse entonces en este contexto. No obstante, a pesar del nuevo interés en los archivos, creo que largos períodos de observación participante son tan importantes para nuestros proyectos políticos y teóricos habituales como lo eran anteriormente. El interés antropológico en el trabajo de campo, en la comparación y en la diferencia cultural sigue siendo sumamente importante, aunque ya no se pueda asumir sencillamente que la diferencia exista, *sui generis*. Las disciplinas de historia y antropología deberían colaborar como aliadas fuertes para tratar de entender los procesos, mediante los cuales se constituye –a lo largo del tiempo y a través de diversas etapas de interacción– el carácter específico local. No obstante, este intento interdisciplinario no estuvo exento de complicaciones principalmente por las diferencias en las formas de entender la cultura, el contexto, y la evidencia en sí misma. Los editores de este libro han destacado áreas de tensión para nuestras discusiones. En este capítulo ofrezco el punto de vista de una antropóloga sobre tres problemas, que el actual marco teórico plantea a los historiadores: la existencia de relatos opuestos o en competencia, conciencia reflexiva de la posición cultural del investigador y el poder persuasivo de géneros narrativos particulares.

Como los estudios antropológicos se interesan cada vez más en áreas urbanas, o en grupos de gente que se desplaza o en organizaciones que no pueden vincularse con una localidad particular, se han hecho críticas realmente legítimas a la idea del "campo" *(the field)*. Gupta y Ferguson argumentan que "el campo" sugiere la imagen de una localidad limitada, autónoma (y autosustentada), generalmente rural, el

"hábitat" de grupos culturales homogéneos[2]. Pero "el campo" mismo no necesariamente nos obliga a pensar de esta manera, incluso si la metáfora no es apropiada. El aspecto clave del "trabajo de campo" no es el "campo" como tal, sino la posibilidad y determinación de vivir estrechamente con gente durante un período largo. La observación participante no requiere de un llamado al empirismo ingenuo o la factibilidad. Puede constar en cambio de un método, mediante el que se desafíen las condiciones culturales previas del etnógrafo y que permita la emergencia de alternativas.

El trabajo de campo antropológico siempre sitúa el tema del análisis, y en este sentido Gupta y Ferguson hacen una distinción útil entre un enfoque antropológico tradicional sobre "lo local" y un interés más contemporáneo en los procesos de localización social, cultural y política[3]. Mi propio interés ha sido trabajar con esta expectativa y examinar cómo se ejerce poder en ciertos lugares, mediante relaciones que van más allá de ese lugar. Dentro de este paradigma también enfoco la marginalidad para fortalecer esta dinámica entre lo local como un espacio de acción aparentemente autónomo y los procesos mediante los cuales se sitúan determinadas actividades[4]. Para este enfoque, las perspectivas históricas son indispensables.

Ya que Ocongate (el pequeño pueblo andino en el sur del Perú, donde hice mi trabajo de campo[5]) es un lugarcito marginal, quería examinar cómo se había establecido su marginalidad a largo del tiempo. Era preciso conocer las historias de conexión que habían permitido que alguna gente ejerciera poder sobre otra en esta región. Son historias tanto locales como globales, ya que los mercados globales y los regímenes políticos nacionales tienen repercusiones locales, al nivel más básico en términos de tierra y trabajo. Pero también me interesaba cómo la gente usa la marginalidad para evadir el control hegemónico de los lugares sociales de los cuales se sienten excluidos. Por lo tanto, el foco de lo que intento ver es como el ejercicio del poder desde los lugares marginales vuelve a los sujetos expertos en

---

2 Akhil Gupta y James Ferguson (1997).

3 Ibídem, p. 5.

4 En cuanto a este tema me ha parecido útil el trabajo de la antropóloga Anna Lowenhaupt Tsing (1993), por su modo de enfocar cómo se constituye la marginalidad, y con qué efectos.

5 Trabajé en Ocongate desde 1983 hasta 1985 y luego nuevamente en 1987, 1988 y 1997.

"la creatividad de hacer resaltar la diferencia."[6] ¿Cómo lo hacen? -ahí la pregunta principal de mi trabajo y pienso que la historia me proporciona una comprensión de las condiciones que han permitido a la gente llegar a la posición en que actualmente se encuentran-.

Bilingüismo y el ejercicio de poder en Ocongate

Mi interés reside en las prácticas de poder, ante todo en el bilingüismo como un recurso político. Inicialmente había buscado un lugar de trabajo donde las relaciones entre las prácticas de poder y el uso del lenguaje estuvieran tangiblemente presentes. Ocongate es un pequeño pueblo, capital distrital, con una población de unos 1.500 habitantes, a una distancia de Cuzco -capital departamental- de un día de viaje en camión. El pueblo es manejado por un grupo de comerciantes mestizos, conocidos localmente como *mistis*, cuyo poder ha estado basado históricamente en el control de las instituciones estatales en la zona. El control de los cargos políticos y jurídicos de alcalde, gobernador y juez en pueblos como Ocongate se usaba para adquirir tierras y conseguir trabajo en una economía, donde ambas cosas eran escasas, y para asegurar condiciones favorables para el comercio a larga distancia entre las regiones amazónicas y los centros urbanos en los Andes e incluso la costa. Ocongate también está situado en los límites de Lauramarca, en su tiempo, una de las haciendas más grandes en el sur del Perú. Hoy en día, la mayoría de la gente combina la agricultura de subsistencia y la ganadería con el trabajo migratorio y el comercio, y son los negocios los que determinan el poder local de los *mistis*. Gran parte de este comercio es semiclandestino, incluyendo la compra y venta de oro, coca y maderas duras valiosas -productos cuya comercialización está controlada por el Estado-. Las conexiones de toda la vida permiten que los *mistis* locales puedan evadir el control estatal y también, invertir su riqueza en el fortalecimiento de sus conexiones más allá del pueblo. La educación de sus hijos en la ciudad es un aspecto central y punto crucial de las diversas maneras de mantener localmente la "diferencia"[7] y, a la vez, construir futuras alianzas políticas fuera del pueblo mismo.

---

[6] Anna Lowenhaupt Tsing (1993), p. 286.

[7] Pierre Bourdieu (1984).

Mi proyecto fue concebido teóricamente como una crítica del modo cómo la sociolingüística estándar aborda el bilingüismo –en los Andes y en otras partes–. El enfoque desde la sociolingüística misma ha sido el de reflexionar acerca de los contextos y códigos preguntando "quién dice qué a quién, cuándo y dónde". En la mayoría de los estudios sobre el bilingüismo andino no hay gran discusión acerca de las identidades de los hablantes –generalmente se considera un asunto unívoco y totalmente evidente–. Además el código (por ej. español o quechua) se considera como índice de identidad de la persona que habla. Los antropólogos y lingüistas usan por ejemplo el término *runa* para describir a una persona que habla el típico quechua andino. En Ocongate, sin embargo, descubrí que ni el código ni el contexto eran tan unívocamente visibles como me habían hecho imaginar.

Comencé a fijarme en la manera cómo se manejaba y presentaba las identidades en la literatura, y ante todo, en la implicación que ser *runa* significa vivir en un último espacio precolonial en los Andes, que axiomáticamente se vuelve un espacio de pérdida, en el contexto de un moderno estado nacional[8]. De hecho, la gran mayoría de los quechuaparlantes en el sur del Perú son bilingües con subjetividades más ambiguas y complejas, a pesar de las apariencias –tanto en el discurso político como académico– de una población dividida en campesinos indígenas (campesinos, indígenas, *runas*) y aquellos que viven con una orientación más urbana, tanto la gente de los pueblos y ciudades como las elites rurales (mestizos, *mistis*, blancos). Esta visión dicotómica de la población excluye a un gran sector no totalmente indígena, semimestizo, que no calza en estas categorías estándar. Y no son solamente los políticos y académicos quienes usan de este modo las etiquetas de identidad. La población local también se adhiere a estas prácticas, que pueden inducir a errores, especialmente a aquellos que no se interesan por mirar la realidad, más allá de lo que escuchan o leen. En la práctica, el uso local de la dicotomía indígena/mestizo es complejo y motivo de constantes luchas y compromisos entre las personas. A otro nivel, los modos de ser indígenas y mestizos se viven como formas interdependientes de sociabilidad que la gente, tanto del ámbito rural como urbano, frecuentemente mezclan de manera consciente[9].

---

8 Esta es mi única crítica del extraordinario trabajo del lingüista Bruce Mannheim (1991).

9 Marisol de la Cadena (2000).

El concepto del código lingüístico hace surgir problemas similares al de la identidad del hablante. En el contexto del estudio lingüístico, las lenguas se pueden mantener apartes. Existen diferencias sistémicas en el vocabulario, la gramática y la fonología y hay diferencias empíricas y evidentes entre el español y el quechua. Sin embargo, sólo aparecen como dos sistemas lingüísticos individuales aislados a través de procesos de abstracción y objetivación, que pueden ser necesarios y fascinantes por la manera en que nos permiten diseñar la historia del idioma e indicar el carácter del cambio social, pero no son *descriptivos*, es decir, no definen cómo se usa la lengua en la práctica. Cuando llegué al Perú, yo hablaba el español con bastante fluidez. Había estudiado esta lengua durante muchos años, había vivido en España, y había cursado una licenciatura en literatura y lingüística española. Pero una vez en Ocongate, demoré varios meses hasta comenzar a entender el español local con cierto grado de fluidez. La gente me contaba historias, evidentemente en español, pero yo tenía que observar sus caras para saber cuándo habían terminado. Este no era el español que yo había aprendido, y la diferencia tenía que ver con la gran influencia del quechua en esta variedad especial. Por otro lado, los influjos del español sobre el quechua frecuentemente me ayudaban a captar el sentido de lo que estaba sucediendo, cuando perdía el hilo en este nuevo idioma. ¿Y qué otra cosa era de esperar, si estas lenguas se han ido desarrollando, una en relación con la otra, a lo largo de casi quinientos años? No obstante permanece la idea de dos lenguas separadas y distintas. Esto me parece fascinante y plantea preguntas claves de cómo se mantienen apartes los idiomas y cómo las diferencias lingüísticas se refieren a otras formas de diferenciación social[10].

Por lo tanto, en vez de preguntar quién dice qué a quién, cuándo y dónde, mis preguntas más bien tendían a encontrar respuestas a las incógnitas: ¿qué mantiene separados estos códigos?, ¿quién los separa y con qué efectos? También quería averiguar en qué medida la noción de la herencia lingüística es intrínseca a la personalidad y, por extensión, a la soberanía nacional. Mi argumento es que la gente por su experiencia no parte del punto de vista de dos lenguas, entre las cuales se "conecta" o "desconecta". Esta posibilidad surge para la gente como una entre otras, y una que se destaca especialmente por tratar de producir relaciones de diferencia y desigualdad. El lenguaje es sumamente indicativo y puede por tanto ser

---

[10] En este aspecto la historia del quechua de Bruce Mannheim (1991) es muy informativa.

usado de ese modo, pero también es intrínsecamente intersubjetivo y el producto de este tipo de uso del idioma no se puede dar por sentado. Además, en la mayoría de las interacciones de todos los días, este tipo de potencial indicativo no es necesariamente intencionado ni influenciado. La gente no siempre se entera de la gama de posibles significados en las palabras de otros, pero lo acomoda según la relevancia y dentro de límites de su propia esfera de referencia.

En todas parte, la gente usa el lenguaje para expresarse y entablar relaciones sociales. Para mí, lo específico de la práctica bilingüe está en las maneras en que el lenguaje adquiere una connotación política mucho más evidente que en los registros en contextos monolingües. Esa connotación se basa en la historia del contacto idiomático y la convergencia posterior. Como ya sugería anteriormente, donde el bilingüismo persiste durante siglos, surgen preguntas como ¿cómo es posible que la lengua se haya mantenido aparte? Estas son preguntas relacionadas con las circunstancias sociales de los hablantes y tienen que ver con contextos locales, nacionales y globales de interacción. En el Perú, esa historia es una historia de dominación colonial y neocolonial. Es una historia en la que el uso del lenguaje ha jugado un papel importante en establecer y re-establecer constantemente la relación entre la diferencia social y la desigualdad social.

Mi interés se centra entonces en prácticas de objetivación, logradas mediante prácticas clasificatorias, que en sí indican regímenes de poder. En este contexto las discusiones sobre el rol de un código lingüístico y sobre categorías de personas se dan la mano, porque sus historias son paralelas y ayudan a explicar por qué tanta gente, en un país como el Perú, parece no "encajar". Esta gente no "encaja" en las categorías sociológicas estándar, a las que apelamos, cuando nos imaginamos nociones contemporáneas de democracia y ciudadanía, cuando pensamos en educación e integración social y cuando aplicamos y producimos descripciones básicas, usando herramientas, que han sido desarrolladas en contextos totalmente diferentes.

La lengua es un aspecto central para las maneras pensamos en que la identidad. Y la identidad es una preocupación clave para aquellos que creen que la autognosis lleva a la acción responsable, y por tanto tiene como consecuencia buenos ciudadanos y una mentalidad moral[11]. En los últimos años se ha encomendado a los

[11] Véase la discusión de Marilyn Strathern (1995), p. 161, sobre Anthony Giddens (1991) en

antropólogos que demuestren el carácter parcial de esa comprensión reflexiva del yo, revelando al mismo tiempo su centralidad en el pensamiento occidental liberal. El estudio de personas bilingües presenta puntos importantes en este debate. Por ejemplo, ¿qué aspecto de la persona está implicado en un enfoque del idioma que exige la conceptualización del cuerpo como lugar para dos orientaciones rivalizantes frente al mundo? La implicación de que personas bilingües están de alguna manera intrínseca e íntimamente polarizadas es una posición muy monolingüe. Esta relación entre monolingüismo y autenticidad cultural quizás sea un aspecto del colonialismo lingüístico que ha sido poco estudiado[12]. El aspecto que ha sido analizado es la idea que el quechua es una lengua oprimida[13]. La idea aquí es que el desarrollo funcional de la lengua es la prerrogativa de otros. Indudablemente hay una cierta verdad en esto, pero es una verdad parcial, que requiere una teoría muy monolítica del poder y un sentido pasivo de la persona. Según esta teoría, el español es un recurso, pero un recurso ajeno, que trae consigo un bagaje cultural, del cual los hablantes no se pueden escapar. Por otra parte, el idioma quechua es la herencia. Entonces, ¿qué pasa con la gente que siempre ha hablado ambas lenguas? ¿Cómo se presentarían las cosas, si tomáramos el bilingüismo como un punto de partida y tratáramos el repertorio bilingüe como integrante del yo, en forma similar a las complejas variedades del idioma que todas las personas monolingües usan? Si partimos de esta base, es más fácil ver los efectos que tiene el hecho de separar códigos idiomáticos (quechua y español como lenguas separadas distintas) y categorías de personas (gente "indígena" y "mestiza"), separaciones que en sí crean posibilidades ya que restringen otras. La observación participante

---

relación al yo como proyecto reflexivo.

12 Para una excepción fascinante, véase Jacques Derrida (1998).

13 Xavier Albó (1973); Bruce Mannheim (1991); Greg Urban y Joel Sherzer (1991). Greg Urban (1991) compara la práctica lingüística en el Perú, Paraguay y Brasil para demostrar que el cambio lingüístico no necesariamente coincide con el cambio cultural. Paraguay es un estado totalmente bilingüe, con el guaraní ampliamente difundido y hablado en todos los sectores de la sociedad, aunque el idioma no implique o transmita un sentido de identidad cultural americano-indígena. En cambio en el Perú se conserva en muchas personas el sentido de una identidad indígena diferenciada, aunque ya no hablen quechua. Urban dice que lo que distingue el caso peruano es la relación de dominación, que ha caracterizado la historia del uso del idioma en esta región.

de largo tiempo me llevó a cuestionar el status de estas categorías y pensar en ellas como objetivaciones abstractas de una sociabilidad mucho más compleja.

La historia de cómo se fueron construyendo estas categorías durante siglos de conflictos políticos ha sido muy bien documentada por los historiadores en sus descripciones de las relaciones institucionalizadas de raza, clase y género en la región. Como antropóloga, mi interés se centra en cómo se identifica la gente con estas imágenes históricamente establecidas y cómo se reproducen hoy en día en la práctica local. Desarrollo este tema, fijándome más específicamente en las categorías de tiempo y espacio, que rodean y sustentan imágenes contradictorias de la persona. Esto implica mirar cómo la gente habla o narra su relación con el poder y examinar las ideas locales de la historia y las mediaciones e influencias. Una de las cosas que revela este enfoque es que las personas piensan que dependen de poderes que residen fuera de ellas mismas, especialmente del poder del Estado y las fuerzas da la naturaleza[14]. Entonces adquiere relevancia el problema de cómo piensa la gente de su propia mediación histórica, ante todo, el punto de cómo se perpetúa y reproduce este sentido de mediación. Aquí son importantes los aspectos de la inquietud y atención prestada a hacer conexiones: la continua actividad ritual a pequeña escala, la minuciosa atención a diferencias en status y la constante conciencia de cómo entablar relaciones.

Las relaciones con otras personas, con la naturaleza y la historia son relaciones con el proceso político. La línea política del Estado ha determinado cómo piensa la gente acerca de estos asuntos en un lugar como Ocongate. Generalmente desea fervientemente educar a sus hijos, capacitarlos para que puedan identificarse más directamente con el poder estatal y trascender las identidades sociales y raciales de generaciones anteriores[15]. El camino es el tema de interés casi obsesivo para muchos comerciantes de Ocongate. El alcoholismo y la confrontación física son prácticas comunes y funcionan como técnicas alternativas de integración, que –no obstante– también sitúan a la gente fuera de los contextos en que son productivos y adecuados. Vale decir que la gente se preocupa por su capacidad de canalizar recursos y por lo tanto invierte grandes energías en

---

[14] Aquí me refiero a los espíritus de las montañas, conocidos localmente como *Apus* y/o *Awkis*, y a los espíritus de la Tierra, *Pachamama* y los *Tirakuna*.

[15] Marisol de la Cadena (2000).

actividades que concilian sus diversas opciones: movimiento (comercio y peregrinaje); ofrendas (bebida y coca); educación. En este escenario, el español y el quechua aparecen como orientaciones muy distintas frente al mundo y pasan a ser ejemplos de las barreras culturales que impiden la integración nacional.

Desde afuera, la coexistencia continuada del español y del quechua se conceptúa como un problema, ya que ilustra con claridad dramática las muchas maneras en que el Estado (como un conjunto de instituciones) y la nación (la gente, a cuyos intereses supuestamente sirven estas instituciones) no convergen. En los programas de educación bilingüe en el Perú hay intentos de integrar estas entidades incómodas y difíciles de manejar. Se han probado diversos modelos de coexistencia a través de la historia, pero los políticos siempre han supuesto que la integración nacional requiere cortar con los lazos culturales quechuas. Los intentos de integración, sin embargo, fracasan, o porque las condiciones para una unidad integrada de este tipo no agradan a todos los involucrados, o porque no son posibles de cumplir a largo plazo. La historia ha demostrado que se requiere de una comprensión mucho más sensible y compleja del poder, la mediación y la historia, si se pretende llegar a ciertas respuestas para las interrogantes en cuanto a qué tipos de integración quiere la gente y qué tipos de integración es capaz de sustentar.

Coexisten modelos autoritarios de integración con igualitarismo liberal y con un sentido de consumación autónoma autocontrolada que demanda diferencia para cualquier escape de energía o vitalidad. Las personas bilingües no son excepcionales en el sentido que tengan ideas contradictorias, sencillamente actúan de maneras que parecen más visibles desde la perspectiva monolingüe del mundo. Vale decir que la historia que trato de contar es sobre el bilingüismo y el poder, sobre la fuerza heredada de la dominación política y las maneras en que la lengua estaba involucrada en estas relaciones pasadas, necesariamente, ambas reproduciendo sus bases y desafiándolas. La historia trata del bilingüismo y la política, una historia que conduce a reflexiones sobre cómo expresa el idioma y qué significa culturalmente. Personas bilingües ponen en tela de juicio las suposiciones monolingües acerca de la relación entre la lengua y la ontología. Las ontologías y la política por tanto deben ser discutidas en el mismo marco. La lengua es una práctica con formas concretas que requiere una apreciación de comprensiones especiales de los cuerpos, de las personas, del tiempo y el espacio y es una práctica compleja que

nos lleva a los reinos encantados de la diferencia cultural. Una vez allí, la pregunta por los límites de tales análisis exige una respuesta. ¿Qué diferencia hacen esas diferencias en un país como el Perú, donde han muerto miles de personas en las confrontaciones recientes entre el ejército y el Sendero Luminoso y donde la mayoría de la gente, sin embargo, quiere imaginarse como parte de un futuro nacional que es posible lograr mediante el compromiso con la educación y la ciudadanía activa? En el Perú nunca hubo un proyecto nacional de la igualdad, pero hubo un proyecto para estrechar las relaciones entre la población local y el Estado. Fue un proyecto que tuvo mucho éxito, porque pese a la violencia, la mayoría de gente piensa de sí misma, que -sin duda alguna- son peruanos. Lo que no está claro, y probablemente no se comparta, es qué significa ser peruanos a comienzos del siglo XXI. La historia de Ocongate hace visible algunas de las posibilidades, que tienden a ser borradas en algunos informes oficiales y coherentes.

En este ensayo sostengo que el trabajo antropológico de campo se opone a abstracciones fáciles, a la coherencia abreviada, a las narraciones de un sólo cabo. El trabajo de campo produce la complexidad que hace prosperar a la antropología. Siendo así, cuando los antropólogos trabajan con materiales históricos, tienden a buscar contradicciones y ambigüedades y probablemente tengan reacciones muy diferentes frente a asuntos que implican problemas para los historiadores. En resumidas cuentas vuelvo a los problemas planteados por los editores de este volumen: (i) el tema del pluralismo y de las historias en competencia, (ii) el tema de la subjetividad del investigador y su enfoque cultural y (iii) el tema del género narrativo o lo que en la antropología se conoce como "autoridad etnográfica".[16]

Pluralismo e historias en competencia

Olivia Harris ha afirmado que (tanto para los antropólogos como para los historiadores) es muy difícil pensar más allá de los dos caminos claves en los cuales se basan las ideas de la periodización[17]. Nuestros dos grandes esquemas cosmológicos son los de la modernidad y del nacionalismo. La modernidad está constituida por la idea de ruptura, de un quiebre con el pasado, que anuncia una nueva calidad

---

[16] James Clifford (1988).

[17] Olivia Harris (1999), ídem (2000).

de la temporalidad, en la que la razón es autónoma e independiente de lo establecido y lo tradicional. El presente y lo nuevo, además, tienen un carácter espacial. La tradición sigue vigente, pero ocupa un lugar diferente. Es en el sentido de esta descripción que la lengua española adquiere connotaciones muy positivas en Ocongate. A través de la educación escolar la gente adquirió el español de las antiguas elites rurales, las cuales bloqueaban a la población local, forzándola a ocupar el espacio de la tradición ignorante. Esta lucha continúa, ya que las elites rurales contemporáneas siguen haciendo distinciones manteniéndose separados de aquellos que los rodean, forzando constantemente a los otros (e irónicamente a sí mismos) a reubicarse en posiciones de marginalidad. Los abogados *mistis* locales determinan si los querellantes pueden hablar o no hablar en español y en este contexto se vuelve sumamente interesante todo el problema de la educación. Los hijos de las elites locales se educan fuera del pueblo, mientras sus hijos adoptados van a escuelas locales[18]. De este modo las elites pueden participar en las escuelas locales, pero al mandar a sus propios hijos a otras partes, simultáneamente también le restan valor a estos centros locales de enseñanza.

El nacionalismo por contraste depende de una periodización que pone énfasis en la duración de una tradición que va desapareciendo, la auténtica base de los estados nacionales emergentes. Por eso, en un esquema que todos conocemos de la enseñanza escolar nacional, encontramos la división de la historia en tres partes: la época prehispánica, la época colonial y la época republicana. Y esta relación también se vuelve problemática para la población local, ya que -por razones que expuse anteriormente– esa gente generalmente es excluida de ese espacio privilegiado de autenticidad por no ser suficientemente "pura". En términos lingüísticos la gente de la región presume que ellos hablan un quechua mezclado o degenerado. Son los intelectuales indigenistas urbanos los que controlan los códigos auténticos.

Harris afirma que estas descripciones de modernidad y nación se pueden contrastar con un sentido andino de lo religioso que ofrece una alternativa. La periodización religiosa es diferente porque hay un énfasis en la continuidad de la práctica

---

[18] La mayoría de las familias de la clase alta adoptan niños pobres, que pasan a ser miembros de la familia y trabajan dentro de la familia como empleados de toda la vida. El compromiso con su educación es lo que distingue a estos niños de otros que trabajan para estas familias.

diaria, la persistencia de los rituales, al igual que su enfoque sobre los poderes del paisaje animado. Al hacer referencia a la periodización también se evocan cambios en la orientación religiosa. El momento clave de la ruptura, por tanto, es la evangelización, no la conquista, y la gente a menudo dice que la evangelización precedió a la conquista. Lo que encuentro importante en esta tercera visión del pasado es el sentido de las relaciones de inminencia; la idea de que el pasado coexiste en el presente y puede ser sacado a luz y actualizado en circunstancias rituales especiales. Puede tener sentido, entonces, pensar que los incas no fueron totalmente derrotados, que los cuerpos momificados no están estrictamente muertos, así como el chuno se puede comer. El problema para los historiadores es que la reproducción de este sentido del pasado a menudo va en contra de lo que conocemos como "verdadero". Esto no es un argumento en favor de verdades múltiples e iguales, pero es reconocer que existen comprensiones que compiten en cuanto a lo que es importante o no. Saber qué sucedió y cuando, no es lo mismo que saber algo acerca de la calidad de experiencias vividas, ya sea ahora o en el pasado.

Si una persona en Ocongate me cuenta una historia del pasado, en la que se hace evidente que ellos aseguran que el cristianismo andino es anterior a la llegada de los españoles, ¿cómo puedo estar segura que sé quiénes son los españoles o qué es cristianismo? ¿O cómo debo entender el hecho de que la gente andina *aún* hable de la conquista española como un momento formativo en su pasado? ¿Es más verdadero este segundo relato? ¿Deberíamos suponer que fue un momento decisivo para ellos, porque así fue para nosotros? Estas son todas preguntas acerca de cómo movilizar ideas acerca del pasado para fines particulares. Desde el punto de vista antropológico, la verdad objetiva es menos interesante que el proceso en el cual las cosas llegan a tener un status objetivo –y el análisis de los efectos de ese status–. Pero esto, por supuesto, es mi interés particular en el campo de la política y el bilingüismo. La historia, por ende, viene a ser tanto el objeto de estudio como el medio, ya que miramos comparativamente para qué sirve la historia y por qué la gente reflexiona sobre el pasado de la manera en que lo hace.

La subjetividad del investigador

El trabajo de campo sitúa al antropólogo en una extraña posición de *insider/outsider* que nunca queda clara, una posición que permite posibilidades para un tipo positivo de reflexión. Cuando las relaciones son un punto clave del estudio, el modo cómo es aceptado y percibido el propio comportamiento pasa a ser una importante fuente de información. En este sentido, el antropólogo como persona -más que un obstáculo para la objetividad- se vuelve un punto crucial de conexión. El trabajo de campo etnográfico depende del compromiso. El trabajo de campo implica hacer cosas juntos, establecer relaciones, entender mal las cosas, descubrir que la vida es contradictoria y discontinua y tomar conciencia de que cada uno entiende sólo un poco de lo que está sucediendo. Los aportes claves del trabajo de campo como método son en doble sentido: (i) su flexibilidad -un acceso al problema dirigido por la práctica, ofrece espacio para dar con lo inesperado, (ii) la importancia de una visión holística, el interés en salirse de sus propios paradigmas culturales y juntar cosas que otros procesos sociales habitualmente mantienen aparte. Este acercamiento holístico dota a los investigadores de la capacidad para ver conexiones, que otros quizás no vean, porque no calzan dentro de lo que se esperaba. Además incita a reflexionar sobre los propios paradigmas culturales e instrumentos de explicación, que frecuentemente se comienzan a cuestionar por el hecho de que en contextos ajenos a menudo ya no funcionan como habíamos esperado. En este sentido, el trabajo también es implícitamente, aunque no explícitamente, comparativo. Y es un método que desarrolla sensibilidades especiales, que no requiere necesariamente un objeto de estudio contemporáneo o localmente definido.

Autoridad etnográfica

Volver a plantear el tema del género literario como el problema de la autoridad etnográfica es insistir en el hecho de que no existe una correlación directa entre interpretarla correctamente y proporcionar el relato más convincente. No veo ninguna salida del dilema, pero tampoco me preocupa demasiado. Como escritores sólo podemos tratar de escribir convincentemente, de atraer a la gente a los mun-

dos que evocamos para establecer puntos teóricos más amplios, efectuar comparaciones y pensar críticamente con respecto a relatos anteriores o alternativos. Pero aún más interesante que el problema de la elocuencia engañosa es el poderoso efecto comunicativo del silencio y las malinterpretaciones que surgen de las cosas que no se han dicho, de las cosas que no se preguntaron o no se podían preguntar. Etnográficamente he descubierto que en muchos casos eran los vacíos u omisiones, los silencios y malentendidos los que mantenían las relaciones sociales en funcionamiento. Esa constante tensión entre comunicación e interpretación, donde algunos significados se actualizan y otros quedan en receso –como los cuerpos momificados de los antepasados muertos– eran sin duda un aspecto importante de la sociabilidad de poblaciones o personas bilingües. Nuestro lenguaje analítico funciona de modo similar. Mi compromiso con los métodos del trabajo de campo simplemente es un compromiso para hacer visible esa complejidad social.

La Celestina ante la justicia: Un breve esquema de la sociedad colonial en Trujillo (Perú), s. XVI*

Karoline Noack

En septiembre del año de 1566 Pedro Velázquez, vecino de la ciudad de Trujillo y procurador de número[1], presentó una petición ante el gobernador del Virreinato Peruano y presidente de la Real Audiencia, Lope García de Castro. Se denunciaba criminalmente a Catalina Rodríguez, partera que residía en la ciudad de Trujillo, por ser un riesgo para la religión y el Rey. Ella habría estado usando el oficio prohibido de alcahueta y hechicera[2]. Al describir las actividades que realizaba Catalina Rodríguez, el procurador nos hace recordar la figura literaria de *La Celestina* de Fernando de Rojas, una mujer soltera, vieja y grosera del grupo urbano popular que practicaba los oficios de alcahueta y hechicera a la vez para enriquecerse. Esta imagen de la Celestina, el epítome de la hechicería sexual en España, mantenía uno de los nueve testigos que presentó el procurador, quien dice que Catalina Rodríguez "anda como una Celestina por las calles y de casa en casa".[3] Para que las mujeres enfermas vinieran a su casa, la partera habría puesto como pretexto que se sentía mal y no podía ir a curarlas a sus casas. Una vez que las mujeres enfermas se encontraban en su casa, la partera habría llamado a los hombres con quienes tenía el negocio de alcahuetería. Los hechizos habrían sido hechos al sacristán de la Iglesia Mayor. Cuando Catalina

* Este artículo fue realizado dentro de un proyecto de investigación financiado por el Senado de Berlín. Quiero agradecerle por esta oportunidad. Además, agradezco profundamente a Juan Castañeda Murga y Rachel O'Toole la discusión del texto así como a Jesús Briceño Rosario, quien ha revisado la traducción al español.

[1] En este año tres procuradores o representantes de demandas pertenecieron al cabildo de la ciudad de Trujillo.

[2] Archivo Regional de Trujillo (continuación ART), Corregimiento, Causas Criminales, Exp. 2176. Agradezco a Juan Castañeda Murga la transcripción del documento.

[3] Mary Elizabeth Perry (1990), p. 27; Ruth Behar (1991), p. 198; ART, Corregimiento, 9.

Rodríguez fue a visitarlo a la iglesia, donde se encontraba enfermo, supuestamente llevó una uña de puerco, en cuyo interior habría ciertos hechizos, y la metió debajo de la almohada.

Siguiendo el mandamiento implacable del procurador Velázquez, a principios del año siguiente, después de haber transmitido la Audiencia Real el juicio a la justicia de Trujillo, la acusada fue encarcelada. El procurador coincidió con sus testigos que se tenía que desterrar a la partera de la ciudad, lo que significaba la exclusión social. Alonso Caro, el procurador de Catalina Rodríguez, presentó entonces la petición de ella y ciertos testigos. Como argumento destacó que Velázquez era un "enemigo capital" de Catalina Rodríguez quien había seguido la causa aprovechándose de testigos, que también fueron "enemigos capitales" de la partera. La documentación del proceso rompe a finales de 1568.

De la acusación de Velázquez resalta que los acontecimientos y argumentos aquí descritos pertenecen a dos discursos diferentes, el proxenetismo y la hechicería. Tenemos que preguntarnos, qué significado tuvo la acusación de Catalina Rodríguez de alcahueta y hechicera en el contexto histórico de la década de los años 60 del siglo XVI. Teniendo en cuenta la relación que existe entre los dos discursos, vamos a concentrar nuestro análisis en el discurso de la alcahuetería. Lo que llama la atención es la separación de los testigos presentados por Velázquez, de acuerdo al delito que ellos tenían que testimoniar. Personas relacionadas con la Iglesia, un vicario, un escribano eclesiástico y el mismo sacristán, corroboraban el delito de hechicería cometido por la partera en los mismos términos que había sido planteado por el procurador. Los demás testigos, entre ellos un sastre, un herrero y un mercader, testimoniaban por el delito de alcahuetería.

Mediante estos discursos planteamos en términos más generales la forma en que los españoles de la segunda generación disputaron la construcción de su sociedad urbana colonial. Los conflictos que surgieron se llevaron a cabo en términos culturales muy amplios. Entre ellos destaca la imagen literaria de la Celestina. En el momento del juicio, en Sevilla ya se habían publicado más de 13 ediciones de la *Tragicomedia de Calisto y Melibea* de Fernando de Rojas después de su primera edición en 1499. Pese a la prohibición de todos los impresos de carácter profano, "que no deberían venderse, enviarse ni conservarse en las

Indias", llegaron a América "las novelas de caballerías y la inefable *Celestina*, tan leída y celebrada como perseguida por los celosos defensores de las buenas costumbres"[4]. El traslado de imágenes y conceptos culturales europeos al continente americano nos hace preguntar, ¿qué función se atribuían a estas imágenes dentro de la nueva realidad colonial? En un sentido más amplio está en cuestión el desarrollo de una sociedad nueva, a través del encuentro y disputa entre los diferentes grupos sociales, étnicos, regionales y culturales, y el desenvolvimiento de una cultura híbrida[5].

El momento histórico

En Europa, así como en América Latina, las mujeres fueron acusadas de practicar la brujería y hechicería en momentos históricos específicos[6]. Ante la quiebra del Tesoro Real en 1561 y en una situación políticamente inestable, se buscaron en la década de los años 60 del siglo XVI, denominado el "período de incertidumbre y debate"[7], caminos alternativos en la organización de la sociedad colonial.

Esta búsqueda intelectual estuvo estrechamente relacionada con la Contrarreforma y el Concilio de Trento (1545-1563) que, definiendo y regulando amplios sectores de la cultura popular, incluyendo la vida social y familiar, pasó a tener "una dimensión esencialmente política"[8]. Gran parte de las regulaciones se dedicaron a la hechicería, un fenómeno que desde siglos había sido tratado por la Iglesia de una manera tolerante. Después del Concilio se observa un cambio en esta noción de hechicería. Surge un temor entre las autoridades eclesiásticas a las herejías. Mediante el discurso tridentino que presentaba a la hechicería como una práctica diabólica, la definición teológica creaba, a partir del hechicero, una

[4] Pilar Gonzalbo Aizpuru (1990), p. 344.
[5] Lynn Brandon Lowry (1991).
[6] Emma Manarelli (1987).
[7] Guillermo Lohmann Villena, cit. en: John V. Murra (1975), p. 278.
[8] Ana Sánchez (1991), p. XXV.

inversión del cristiano y por lo tanto también se presentaba una inversión del sistema social establecido[9].

Otro propósito del Concilio fue la definición de los límites del matrimonio reduciendo la sexualidad a estos mismos términos. En un sentido más general, este afán de la Iglesia significó la lucha contra las ideas y "actitudes populares hacia la fornicación" y formaba parte de la disputa general entre la cultura popular y la cultura oficial después del Concilio de Trento[10]. Así, la Contrarreforma presentó un programa cultural y social que "concibió la normativa matrimonial como recinto de orden", siendo el orden la "cuestión prioritaria para la nueva sociedad"[11].

Estos cambios históricos y culturales significaron que en España y sus colonias, las mujeres que ejercían los oficios de curanderas, fueran consideradas cada vez más un posible peligro tanto para la Iglesia como para el matrimonio. En cuanto a las parteras, las autoridades civiles y eclesiásticas solicitaron una reglamentación rigurosa, porque sospecharon que las parteras practicaban la hechicería. Además, los conocimientos de las parteras fueron considerados como un mundo femenino misterioso y amenazante, debido a los conocimientos que tenían sobre el parto, la anticoncepción y el aborto, conocimientos irrenunciables para mantener relaciones sexuales ilegítimas[12].

El denunciante

Velázquez fue uno de los procuradores del Cabildo de Trujillo. Ellos trataban las causas pequeñas, sin tener títulos en derecho[13]. El ideal de los abogados de rango menor que no provenían de familias importantes, fue poder vivir y trabajar en Lima, el centro administrativo del Perú, donde la Real Audiencia tenía su sede. Los centros provinciales ofrecieron menos posibilidades. A partir de las Actas del Cabildo de Trujillo sabemos que los procuradores "no se podian sustentar ny

---

[9] Ibídem, p. XXXI.

[10] Stuart Schwartz (1997), pp. 51-67.

[11] Ana Sánchez (1991), p. XXV.

[12] Mary Elizabeth Perry (1990), pp. 27-28.

[13] James Lockhart (1994), p. 71.

a sus mugeres y hijos siendo como los mas dellos eran casados y pobres"[14]. Los asesores jurídicos de los cabildos podían ganar un sueldo básico de 100 a 200 pesos y aumentarlo siguiendo otras causas. El honorario de los procuradores en una causa menor significaba 25 pesos, mientras que en una causa mayor ante la Real Audiencia podía haber significado hasta 1.000[15]. Entonces, si tomamos en consideración el aspecto económico, el intento de Pedro Velázquez de presentar la causa ante la Real Audiencia de Lima aparece bajo una luz diferente. Eso no solamente le habría garantizado una mejor reputación, sino también un progreso en su posición social[16].

La acusada

Catalina Rodríguez es presentada sin voz. Solamente llegamos a saber que estaba casada y quien era su marido, cuando empezó a desempeñar su papel el procurador de la partera, un año después de haberse iniciado el juicio. Veremos que durante el proceso, la partera fue considerada como una mujer que estaba sola y sin la tutela masculina. Diego Díaz, el marido, es presentado como un "hombre muy honrado" que "trata en mercaderias de panama a esta ciudad"[17]. En los oficios y negocios el matrimonio fue muy exitoso[18].

El oficio de la partera pertenecía a los campos específicamente femeninos que tenían fuertes connotaciones en los grupos sociales bajos, sobre todo si eran ejercidos para ganarse la vida[19]. Las parteras podían tener –como muchos oficiantes femeninos– tanto una reputación glorificada como mala. La decisión para una u otra posibilidad la tomaban los vecinos, residentes, moradores, clientes y viajeros en la ciudad, quienes observaban y controlaban el comporta-

---

[14] Actas (1969), tomo 2 (1566-1571), pp. 230-234 (enero 1570).

[15] James Lockhart (1994), p. 71.

[16] Se sabe que Velázquez había trabajado cierto tiempo como procurador en Lima. Actas (1969), tomo 2, p. 233.

[17] ART, Corregimiento, 19 y 20v, Interrogatorio de Alonso Caro, Ana de Angulo.

[18] ART, Protocolos, Leg. 5, ante Juan López (08.06.1564), f. 487s (primer testamento de Rodríguez), Protocolo, tomo. 31, a. Diego Muñoz Ternero (23.07.1573) f. 543s (segundo testamento de Rodríguez).

[19] James Lockhart (1994), pp. 180-181; Mary Elizabeth Perry (1990), p. 26.

miento de las parteras, sujetándolas a un cierto código de honor. Cabe la posibilidad de que los observadores pudieran haber relacionado el comportamiento de las parteras con el *Libro del arte de las comadres o madrinas*, la primera obra obstétrica escrita en castellano, que fue publicado en 1541. La obra pone de relieve las cualidades morales que debían tener especialmente las parteras para ser calificadas como mujeres honradas. Ellas debían ser moderadas, comportarse bien, temiendo a Dios y presentando una buena complexión. Además, debido a que la partera conocía los secretos del cuerpo femenino, lo más importante era que no los confiase a otras personas por causa de la vergüenza, daño o deshonor que podría resultar. Que Catalina Rodríguez no hubieran mantenido los secretos de su profesión, era lo que más destacaron los testigos de Velázquez.

La Celestina testificada

El punto central del ataque del procurador y sus testigos contra Catalina Rodríguez era el honor que fue "tanto una cuestión pública como privada, siendo la opinión pública el último árbitro del honor individual"[20]. Velázquez afirmaba que las mujeres enfermas, todas las mencionadas casadas, tuvieron que ir a su casa, donde tendrían "acceso carnal con fulano"[21]. Una persona que presta su casa –no solamente para encontrar a prostitutas, sino también para que vengan los amantes– es el elemento más esencial de lo que la gente llamaba "alcahuetería"[22]. Esto significa que el público de Trujillo no examinó tanto la posibilidad de ganar dinero mediante el proxenetismo, sino más bien el hecho de disponer y de hacer en cierta manera público su espacio privado para facilitar las relaciones amorosas ilícitas. Ese es el enganche con el delito de la hechicería, ya que la hechicera se entendía como la destructora de matrimonios y creadora de amistades deshonestas[23].

---

[20] Particia Seed (1987), pp. 61-62.

[21] ART, Corregimiento, 2 y 7.

[22] Ronaldo Vainfas (1997).

[23] Ana Sánchez (1991), p. XXVIII.

En el espacio entre el delito y la norma inscrita en el código de honor encontramos la vida cotidiana expresada en escenas públicas y privadas[24]. Algunas escenas encontramos en las descripciones de cómo la acusada habría ejercido su oficio de alcahueta. Para que las mujeres enfermas fueran a su casa, ella simulaba dolor de cabeza poniéndose emplastos de higos pasados en las sienes. La imagen de los higos pasados en el rostro también la encontramos en la tragicomedia *La Celestina*, cuando Areúsa da una imagen muy desagradable de Melibea, afirmando que ella "enviste su cara con hiel y miel, con unas tostadas y higos pasados"[25].

Catalina Rodríguez, después de haber vestido bien a una mujer con una saya de grana "porque estava pobre", mandó venir a un calcetero "para revolver con ella" en la cama[26]. Mencionando la grana, el más caro de todos los tejidos de lana, el testigo posiblemente hace extrañar la modestia, una cualidad requerida según el código de honor de mujeres en general y de las parteras en especial.

Una vez más Catalina Rodríguez no respetó el mandamiento de la modestia, cuando se confirmaba que "se va a holgar a convites a los campos huertas con mugeres y hombres"[27]. La imagen literaria de la Celestina estaba inseparablemente relacionada con la gran popularidad que disfrutaba ella "en banquetes, fiestas, bodas, cofradías y funerales"[28]. Estos acontecimientos sociales presentaron las oportunidades en que la gente se relacionaba, vivía y negociaba sus intereses, enemistades, amistades y amores. Se pensaba que la partera apoyaba estas actitudes y facilitaba la creación de relaciones amorosas "llebando recabdos e mensajes de onbres a mugeres"[29].

Lo que más ofendía de Catalina Rodríguez era que no cumplía con la cualidad más esencial que debería tener una comadre: mantener los secretos. Ella, por el contrario, andaba por las calles y de casa en casa, llevando mensajes y recaudos,

---

24 Ibídem, p. XXIV.

25 Fernando de Rojas (1994), p. 144. Este párrafo está mencionado solamente por el procurador, sin ser repetido por sus testigos. Por eso suponemos que la imagen fue tomada de *La Celestina* por Velázquez.

26 ART, Corregimiento, 7, Hernando Hurraco.

27 Ibídem, p. 5, Pedro de Medina.

28 Manuel de Costa Fontes (1990), p. 19.

29 ART, Corregimiento, 12v, Bartolomé Gago.

usando su "mala lengua" que es, según Melibea, "el más empecible miembro del mal hombre o mujer"[30]. En este hecho coinciden todos los testigos. Entre la elite de Trujillo la partera crea una publicidad, exponiendo los detalles más privados de sus clientes. Frecuentemente repiten los supuestos comentarios de la partera sobre las "lindas piernas [que] tiene fulana si como soy muger fuera honbre yo me perdiera por ellas"[31]. El denunciante y sus testigos destacaban que la partera había vulnerado el honor de las mujeres (casadas), comprometiéndolas en medio de un público muy honrado, y descubriendo los detalles que resultaban de su conocimiento más íntimo de aquellas mujeres. En este sentido, Schwartz ha destacado que la mayoría de los procesados por el delito de fornicación ante el Tribunal de la Inquisición, en España y en América, fueron denunciados no por el delito mismo, "sino por haber emitido opiniones sobre ella [la fornicación, K.N.] que se desviaban del dogma y contradecían la postura de la Iglesia"[32].

Los testigos

Las declaraciones de los testigos nos dan una idea del grupo social a que pertenecieron los clientes. Además del calcetero encontramos a soldados y a "un hombre de la mar". Él nos hace saber que los clientes tenían que pagar 30 pesos para "tener acceso carnal" con una mujer en la casa de la alcahueta,[33] un monto que significaba mucho dinero. Según la declaración de Luisa Lozano los soldados habían confirmado que Catalina Rodríguez, ya en Cuzco, había tenido el oficio de alcahueta y hechicera. "Soldado" es la denominación de las personas que no fueron vecinos ni tenían ningún grado de residencia temporal. Se pasaban la vida viajando, observando, oyendo decir y divulgando cosas. Como Luisa Lozano recurre a las afirmaciones de los soldados, se aumenta la veracidad de su testimonio[34].

---

30 Ibídem, 9, Luisa Lozano; Rojas (1994), p. 85.

31 ART, Corregimiento, 2.

32 Stuart Schwartz (1997), p. 56.

33 ART, Corregimiento, 11v, Pedro Bautista.

34 Una connotación similar tiene "el hombre de la mar". Muchas veces los soldados se reclutaron de los marineros. James Lockhart (1994), p. 155.

Las declaraciones incluyeron otra estrategia con el fin de aumentar su credibilidad y el prestigio social de los testigos. Un testigo menciona a don Juan de Sandoval, uno de los personajes más apreciados en Trujillo y en todo el Perú de aquella época, marido de Florencia de Mora, "la gran dama del siglo XVI" (Zevallos Quiñones). El testigo enlaza la acusación de la partera con don Juan Sandoval, corregidor cuzqueño de aquel entonces quien a ella "hizo azotar por las calles publicas de la dha. ciudad por alcahueta", anticipando de esta manera el castigo público que el testigo mismo favorece. El primer testamento de Catalina Rodríguez nos hace saber que ella realmente vivía en la ciudad de Cuzco. Cuando murió Hernán Martín, su primer esposo, las autoridades le habían tomado todo lo que poseía, "por auer andado el dho. Hernando [sic] Martin con Francisco Hernandez Giron"[35]. Posiblemente por haber estado involucrado su primer marido en la última rebelión de los encomenderos contra el Rey (1553), Catalina Rodríguez era especialmente vulnerable para ser acusada de haber cometido delitos contra el Rey y la religión.

En cuanto al grupo de los testigos de Velázquez disponemos de más informaciones sobre su poder económico que sobre los clientes de la partera. El corregidor de Santa es el personaje de rango más alto. También se encuentran un herrador, un sastre vecino y un mercader (Hernando Hurraco, Pedro Bautista y Bartolomé Gago). Aparte de Luisa Lozano, cuyo oficio no está mencionado, aparecen dos testigos mujeres más (Leonor de Padilla y Maria Descobar), cuyos maridos eran otro sastre y un herrero vecino (Hernán Sánchez y Francisco Hernández)[36]. Aunque ellas no declaran, la mención de sus nombres es importante para poder definir los círculos sociales de los testigos.

Solamente de su profesión no se puede deducir la posición de una persona en la jerarquía del honor. Dos personas importantes de la ciudad de Trujillo, que estaban involucrados en un círculo social bastante amplio, eran Pedro Bautista, el sastre y calcetero, y Francisco Hernández, el herrero. Fueron oficiales económicamente exitosos y muy activos. Trataron con los mercaderes más importan-

[35] ART, Protocolo, tomo 5, ante Juan López (08.06.1564), f. 487v.

[36] Ibídem, tomo 9, ante Juan de Mata (1566), f. 116 y f. 162v.

tes de Trujillo y con otras personas reconocidas de la ciudad[37]. Actuaron dentro de un círculo que ofrecía un espectro social muy amplio, al cual también pertenecieron algunos de los testigos de Velázquez. El último formaba parte de este grupo, si tomamos en cuenta los numerosos poderes que trasladaron las personas de este círculo al procurador.

El círculo social del que formaba parte Catalina Rodríguez, también estaba compuesto de hombres y mujeres reconocidos y honrados. En la vida cotidiana de la ciudad los integrantes de estos dos círculos interactuaron en diferentes ocasiones, y también Catalina Rodríguez y su esposo económica y socialmente se encontraban muy cerca de sus "enemigos capitales".

A pesar de la potencia económica de sus testigos, Velázquez no logró hacer lo que alcanzó el procurador de la partera: presentar los testigos más honorables de Trujillo, incluyendo mujeres que casi todas llevaron el título de "Doña", entre ellas viudas, esposas o hijas de conquistadores, primeros pobladores, encomenderos, altos oficiales del cabildo y una beata. Este grupo puede iluminar el nivel en la jerarquía del honor al cual se habían aproximado Catalina Rodríguez y Diego Díaz. En las declaraciones a favor de la partera la imagen negativa de la Celestina está restituida, el deshonor testificado por Velázquez se convierte en el honor certificado por las mujeres de elite de la ciudad[38].

La Celestina comparada

Los resultados del estudio de Emma Manarelli sobre las hechiceras de Lima durante el siglo XVII[39] constituyen una base de comparación con nuestro caso. Veremos que las mujeres acusadas en la Lima del siglo XVII corresponden más al estereotipo que estaba relacionado con la imagen de la Celestina, que la partera trujillana del siglo XVI. Lo que ella tiene en común con el modelo literario, fue tener acceso a las casas de la elite de la ciudad. La frase frecuente de "andar por las calles y de casa a casa" como rasgo esencial que la determina como Celes-

[37] Ibídem, tomo 8, ante Juan de Mata (15.05.1565), f. 238v s. (testamento de Bautista); tomo 31, ante Diego Muñoz Ternero (19.09.1573), f. 477s. (testamento de Hernández).

[38] Ibídem, Corregimiento, 21-22, Doña Ana de Angulo y Isabel Justiniano.

[39] Emma Manarelli (1987).

tina, significa un atentado al código del honor que señalaba que las mujeres deberían permanecer encerradas[40].

Manarelli observa que en el Perú, las mujeres que practicaban la hechicería pertenecían a las clases sociales urbanas más bajas[41]. En el caso de Catalina Rodríguez la situación fue diferente. Como demuestran sus testamentos, la partera y su marido, el mercader Diego Díaz, fueron un matrimonio acomodado. Los testigos de la partera frecuentemente subrayaron que ella y su marido vivían de su propio trabajo, entendiéndolo como una actividad muy honorable[42].

La mayoría de las mujeres acusadas de hechicería en el siglo XVII eran solteras, seguidas por las viudas. Además estas mujeres estaban "al margen de la estructura familiar y, por lo tanto, de la tutela masculina"[43]. Catalina Rodríguez estaba casada y el hecho de que su marido, en la acusación así como en las declaraciones de los testigos de Velázquez, se quede sin nombre, lo consideramos un rasgo muy importante del pleito[44]. Una indicación para poder explicar este hecho la encontramos en la declaración de la beata de la orden de San Francisco. Ella es la única que menciona que el juicio fue implementado no solamente en perjuicio de la partera, sino también en el de su esposo "quando viniese de panama"[45]. Entonces, en el momento en que fue iniciada la acusación, el esposo de Catalina Rodríguez no se encontraba en Trujillo, sino en un viaje que le había llevado a Panamá. Suponemos que, aprovechando la ausencia de Diego Díaz en el Perú, el denunciante eligió conscientemente este momento por encontrarse Catalina Rodríguez sin tutela masculina. De las investigaciones resulta que sobre todo las mujeres que poseían cierta autonomía con respecto a la propiedad de la tierra, la familia y la Iglesia, eran más vulnerables a las acusaciones de hechicería, porque la "autonomía convirtió a estas mujeres en personas ambiguas,

---

[40] Steve Stern (1995), p. 15.

[41] En la Europa continental las acusadas de hechicería pertenecieron a un grupo social más grande. Emma Manarelli (1987), pp. 8-9.

[42] ART, Protocolo, tomo 31, a. Diego Muñoz Ternero (23.07.1573), f. 544; Corregimiento, 17v/18.

[43] Emma Manarelli (1987), p. 9.

[44] Sus padres que provinieron de Badajóz, España, están mencionados en sus testamentos.

[45] ART, Corregimiento, 22v.

sin una posición clara en la estructura social colonial"[46]. Catalina Rodríguez presentó más un personaje autónomo y menos la imagen de una mujer sin tutela masculina, declarando que ella con su propio trabajo había apoyado la empresa de su esposo en tiempos de su ausencia[47]. No obstante, según el código del honor, ella fue percibida como una mujer sin tutela masculina, una situación que aprovecharon sus enemigos. De este modo, la acusación contra Catalina Rodríguez constituye un atentado al código de honor de Diego Díaz, el marido, quien a su regreso de Panamá debió comprender que no había podido proteger a su mujer.

En cuanto a la edad de las mujeres acusadas, Manarelli observa que predominan las mujeres jóvenes, hasta una edad de 40 años. Por eso, en los pleitos frecuentemente se encuentran alusiones a la vida sexual de las mujeres acusadas[48]. Estas alusiones faltan completamente en el juicio contra la partera, una señal de que Catalina Rodríguez ya era una mujer mayor en 1573, el año en que ha ejecutado su segundo testamento[49]. A causa de su edad, ya no eran posibles las alusiones sexuales, pero, precisamente por su edad avanzada, podía ser acusada de alcahueta, construyendo un delito cuyo modelo literario fue la imagen de la Celestina.

Conclusiones

El procurador Velázquez construyó un peligro para el orden religioso y político representado por Catalina Rodríguez. Subrayando que él está casado y que tiene hijas, empezó la denuncia de una manera muy general. Incluyó el orden social que estaba basado en el matrimonio y en la descendencia legítima que al parecer se había puesto en duda. Dirigió la causa a la corte superior del Virreinato, la Real Audiencia. Siendo procurador del cabildo y un personaje público, indicaba que la acusación no podía ser percibida solamente como un caso privado entre

46 Emma Manarelli (1987), p. 22, nota 12.

47 ART, Protocolo, tomo 5, ante Juan López (08.06.1564), f. 487v.

48 Emma Manarelli (1987), p. 9.

49 En su primer testamento de 1564 menciona a su hijo Alonso que tuvo con su primer esposo y que tendría 17 o 18 años. En su segundo testamento el hijo ya no se menciona.

dos personas particulares. El procurador confrontaba a la partera con todo el aparato burocrático y jurídico, del cual él mismo formaba parte, elevando el discurso del honor femenino al nivel más alto posible.

El orden y el honor reunían los dos discursos empleados del proxenetismo y de la hechicería. La estrategia aplicada, dirigiendo estereotipos relacionados con la imagen de la Celestina para conseguir la exclusión social de Catalina Rodríguez, tenía como núcleo el concepto del honor. De esta manera, Velázquez se presentó como el defensor del orden existente. Para sustentar su acusación, incluyó las experiencias populares que se cristalizaban en la imagen de la Celestina. De esta manera se presentó además como representante legal de una nueva cultura oficial que se estaba fomentada por el Concilio de Trento.

Hemos demostrado que Catalina Rodríguez no corresponde en casi ningún aspecto al estereotipo de la Celestina. La función de la imagen de la Celestina en el juicio contra la partera consistió en el intento de indicar un rango de honor inferior tanto de Catalina Rodríguez como de Diego Díaz, a pesar de su poder económico en la sociedad colonial que estaba constituyéndose, disputando de esta manera, quién iba a formar parte de la nueva elite y quién iba a estar excluido.

La red social de Velázquez y de sus testigos, y la pregunta por el interés que podían haber perseguido ellos, nos ha llevado a las particularidades sociales de la época de la segunda generación en el Perú colonial, que todavía ofrecía oportunidades de una movilidad social que no necesariamente se definían sólo por el honor que proviene de la procedencia familiar. Los testigos de Catalina Rodríguez habían confirmado los méritos personales de los cónyuges que de igual manera pertenecían al concepto del honor. La pregunta a quién se debe el honor fue la esencia del conflicto. Los enemigos de la partera y de su marido habían tratado, a pesar de los méritos personales del matrimonio, de ganarse el honor de la precedencia social, poniendo en duda el cumplimiento del código del honor tanto del hombre como de la mujer. La partera y el mercader fueron apoyados por un grupo social que ya había ganado el reconocimiento de tener una procedencia familiar distinguida.

El papel indígena en la huaquería andina (siglos XVI y XVII)*

Otto Danwerth

"Locura que no tiene cura es la de echarse a buscar lo que uno no ha guardado; y ella, desde los tiempos de la conquista, ha sido epidémica en el Perú."[1]

Como los coleccionistas de objetos prehispánicos siguen creando una fuerte demanda, la búsqueda clandestina de huacas es una actividad corriente en algunas partes del Perú. A pesar de su prohibición legal, hoy en día la huaquería acompaña a menudo a excavaciones arqueológicas[2]. Los huaqueros contemporáneos cultivan costumbres particulares, y en ciertas regiones subsisten creencias acerca de tesoros y tapados antiguos[3].

El fenómeno mismo es tan viejo como la conquista. Lo que Bartolomé de las Casas escribió al principio de *De Thesauris* (1563) constituyó en su tiempo ya un tópico: la existencia de fabulosas riquezas que acompañaban a los muertos de prestigio, enterrados en las sepulturas de los Andes[4]. Desde los escritos lascasianos la huaquería andina se ha considerado una actividad nociva para la identidad indígena. Como el "proto-antropólogo" dominico, muchos etnohistoriadores contemporáneos condenan la huaquería. Ya que el culto a los muertos, especialmente la veneración de los ancestros, era un rasgo fundamental de muchas etnias andinas en tiempos prehispánicos, la huaquería colonial tenía efectos destructivos para ellas. Sin embargo, la acertada oposición

* La investigación se ha podido realizar gracias a una beca del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD). Además, quería agradecer a los editores sus comentarios y a Adriana Sanmartín sus sugerencias lingüísticas.

1 Ricardo Palma [1891] (1994), p. 569.

2 Véase Walter Alva (1988); Rosalia Avalos de Matos y Rogger Ravines (1974).

3 Sin embargo, parece que la etnología andina tiene poco interés por el tema; véase como excepciones Wolfgang Gockel (1986) y Takahiro Kato (1991).

4 Bartolomé de Las Casas [1563] (1992), p. 13; también Pierre Duviols (1977), pp. 373-375. Para muchos españoles el término "guaca" o "huaca" tenía el sentido de "sepulcro". Véase Susan Ramírez (1996), pp. 139-148.

estructural entre el culto andino de los muertos y la huaquería[5] no debe ensombrecer la necesidad de revisar otra oposición bastante frecuente en trabajos etnohistóricos: "los indios"[6] versus "los españoles". Esta dicotomía entre "víctimas" y "culpables" determina muchos estudios sin que se hayan mirado con detenimiento los participantes de los pillajes.

La etnohistoria de los Andes coloniales se ha transformado considerablemente en la última década tomando en cuenta las relaciones entre los múltiples grupos étnicos y sociales en vez de reducir su investigación a un mundo indígena cerrado y monolítico[7]. Esta nueva orientación cristaliza en el término *colonial situation*[8] que se refiere a una situación en la cual los europeos, los indígenas y otros grupos étnicos se encuentran en un mismo campo analítico. La inclusión de los miembros de la sociedad dominante implica ir más allá de la dicotomía "lo andino" contra "lo occidental".

En este nuevo marco de la etnohistoria andina se ubica nuestro examen de la participación indígena en la búsqueda de tesoros prehispánicos durante el siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Después de la descripción de las bases legales de la huaquería, se discuten estudios etnohistóricos sobre casos de huaquería ocurridos a mitades del siglo XVI en la costa norte. Seguidamente se versará sobre la participación étnica y social en las excavaciones de tesoros, especialmente el papel indígena. Finalmente, se enfocará la región cusqueña analizando algunos conciertos de huacas.

---

5 Véase Frank Salomon (1987), p. 227.

6 Obviamente, se trata de una categoría del discurso colonial. Cuando se utiliza la palabra "indio" en el texto, se refiere a un miembro de una etnia andina sin propósitos peyorativos.

7 Véase Ana María Lorandi y Mercedes del Río (1992), p. 32, y Sabine Dedenbach Salazar-Sáenz y Iris Gareis (1994).

8 El término se encuentra en Georges Balandier (1970). Véase Bernard S. Cohn (1962), p. 44; Terence Turner (1988), p. 239; y Ana María Lorandi y Mercedes del Río (1992), p. 38.

Legislación sobre tesoros peruanos

Casi toda la información sobre la práctica de la huaquería colonial procede de fuentes judiciales: sea de pleitos por el incumplimiento de leyes, sea de los testimonios notariales obligatorios para cualquier excavación.

El procedimiento legal que los buscadores de tesoros tenían que cumplir estaba claramente reglamentado: denunciar el sitio de excavación ante las Reales Cajas y registrarlo, obtener la licencia, tomar posesión de la huaca en presencia de un veedor nombrado, traer el oro y la plata encontrados a la Caja Real para la fundición y el subsecuente pago del impuesto real[9]. A este respecto, los tesoros no eran considerado distintos de las minas[10].

La actitud de la Corona y de los virreyes acerca de los tesoros prehispánicos se refleja claramente en su legislación. En Valladolid, el 4 de septiembre de 1536, Carlos V dictó una Real Cédula que forma el núcleo de la legislación indiana referente a tesoros:

> 1 - Primeramente mandamos que todo el oro y plata, piedras o perlas que se hoviere de aqui adelante en batalla o en entrada de pueblo, o por rescate con los yndios o de minas, se nos haya de pagar y pague el quinto de todo ello.
> 2 - Item, que todo el oro y plata y piedras y perlas y otras cosas que se hallaren y hovieren, así en enterramientos, sepulturas ó cues o templos de yndios [...], de todo ello y de todo lo demas que desta calidad se hoviere e hallare, agora se halle por acaescimiento o buscandolo de proposyto, se nos pague la mytad syn descuento de cosa alguna, quedando la otra mitad para la persona que asy lo hallare o descubriere [...][11].

En esta cédula se basan las siguientes leyes como demuestra la *Recopilación de Leyes de Indias* de 1681[12]. A pesar de estas leyes, se solía pagar sólo el

---

[9] Jorge Zevallos Quiñones (1994), p. 10.

[10] Véase Pierre Duviols (1977), pp. 382-383. Para minas y huacas, véase Carmen Salazar-Soler (1997) y Frank Salomon (1987), p. 213. Además, las huacas se podían donar como casas: El 11 de marzo de 1592 el chantre de la Catedral del Cusco, D. Hernando Arias, hizo una donación a Doña Agustina Arias. Se trataba de las casas en que vivía el chantre y de "çierta guaca y tessoro en el zerro del dho. valle [de Pisaq]," (AGN, Real Audiencia, Causas Civiles, leg. 29, causa 160, f. 1r).

[11] CDIU, vol. X (1897), no. 138, pp. 342-345, cita en pp. 343-344. En caso de ocultación del tesoro, la persona respectiva pierda todo, "y mas la mytad de los otros sus bienes para la nuestra camara e fisco." Véase también Diego de Encinas [1596], vol. IV, pp. 29-31.

[12] Cita leyes de 1540 y 1544, órdenes de 1572 y 1575. Véase Recopilación de las Leyes de Indias [1681] (1973), vol. III, libro VIII, tit. XII, ley ii, f. 63v-64r; especialmente: "Que en

quinto a la Hacienda Real[13]. Tampoco se cumplió la cédula que prohibió "echar, ni traer Indios á buscar sepulturas, ni hazer hoyos para sacar tesoros [...]".[14]

En este contexto valdría recordar el discurso jurídico-moral sobre la propiedad de los tesoros hallados en sepulturas prehispánicas que tuvo lugar en el Perú entre 1563 y 1575, más o menos. Las Casas defendió que era ilícita la confiscación de los tesoros encontrados en las *guacas* porque eran propiedad de los descendientes de los difuntos y debían ser restituidos[15]. En 1567, Juan de Matienzo había refutado la minoritaria posición lascasiana en su *Gobierno del Perú* a causa de la presunta tiranía incaica, argumento común de los autores favorables al virrey Francisco de Toledo (1569-1581). Un texto fundamental de ideología toledana es el *Parecer de Yucay* (16 de marzo de 1571)[16]. Su autor sostenía que los tesoros de los Incas y curacas fuesen *res nullius* ya

---

el descubrimiento de tesoros, guacas, enterramientos, y minas se guarde con los Indios lo ordenado con los Españoles" (ibídem, ley iv, f. 64r.). Véase también Juan de Solórzano Pereyra [1648] (1972), lib. VI, cap. V, nos. 15-16 (= vol. IV, p. 340); Diego de Encinas [1596], vol. II, p. 151; vol. III, p. 307; Francisco de Toledo [1569-74] (1986), no. 28, pp. 285-288.

[13] Véase Pierre Duviols (1977), pp. 382-83. Aunque estaba prescrito que los buscadores de tesoros procedientes de guacas y sepulturas pagasen la mitad del valor a la Hacienda Real, "lo más ordinario es, pagar sólo el quinto de lo que se saca á su Magestad, como se hace de los metales y otros tesoros". Juan de Solórzano Pereyra [1648] (1972), lib. VI, cap. V, no. 17 (= vol. IV, p. 340).

[14] Carlos V, Valladolid, 9 de octubre de 1549. En: Recopilación de Leyes de Indias [1681] (1973), tomo II, lib. VI, tít. X, ley xiv, f. 236v. Para la evolución de los leyes respectivos en España, véase Juan de Solórzano Pereyra [1648] (1972), lib. VI, cap. V, no. 6 (= vol. IV, pp. 337); Eloy Benito Ruano (1978), pp. 182-183.

[15] Bartolomé de Las Casas [1564] (1992), cap. XXXVII, pp. 181-191; id. [1563] (1992), cap. XLV, pp. 501-511. Véase Pierre Duviols (1977), p. 378.

[16] Muy probablemente fue escrito por el dominico Fray García de Toledo, primo hermano del Virrey. Parece que la parte final sobre tesoros peruanos fue añadido por otra mano. Según Isacio Pérez Fernández (1995), pp. 74-75, era de Pedro Gutiérrez Florez. Véase también Yacin Hehrlein (1993), pp. 44 et sq. y Barbara Potthast-Jutkeit (1993).

que no estaban designados a servir sino a los muertos. Por eso exigió la confiscación de los bienes y la destrucción de las tumbas[17].

Huaquería en la costa norte

Desde los tiempos de la conquista, los más espléndidos y numerosos hallazgos de tesoros prehispánicos se realizaron en la costa norte, especialmente en los valles de Moche y Chimú[18]. Cerca de Chan Chan, el trujillano García Gutiérrez de Toledo encontró en 1566 la huaca que luego llevaría su nombre; tenía un valor de 427.735 pesos de oro. En siguientes excavaciones (1577-78 y 1592) la cantidad encontrada en una sola huaca aumentó a casi un millón de pesos de oro. Los efectos desastrosos no sólo residen en la pérdida de objetos preciosos sino también en la destrucción de centros ceremoniales enteros; el río Moche se desvió alrededor del templo del Sol que se cayó después[19].

En general, la historiografía sobre tesoros peruanos no se ha ocupado de cuestiones antropológicas; de las pocas excepciones querría mencionar dos. Frank Salomon interpretó un caso de huaquería ocurrido en 1563 como un episodio que ilustra el surgimiento del "Incaismo" de los cañari, un grupo étnico de origen norteño. A pesar de la procedencia no incaica y su actitud anti-incaica, los cañari se definen hoy en día como descendientes de los incas[20]. Según Salomon, la razón fundamental de tal cambio a largo plazo radica en una reorganización de la memoria colectiva; el autor subraya que la huaquería haya jugado un papel decisivo en este proceso[21].

La descripción del caso ofrece material detallado de huaquería norteña. Sin embargo, querría mencionar algunos puntos problemáticos de su interpreta-

---

17 Véase Isacio Pérez Fernández (ed.) [1571] (1995), pp. 162-170; Pierre Duviols (1977), pp. 380-381.

18 Para un sustancial estudio inicial de la huaquería norteña, véase Jorge Zevallas Quiñones (1994).

19 Véase Samuel Lothrop (1964), pp. 91-92; Jorge Zevallos Quiñones (1994), pp. 110-114; Wolfgang Wurster (1991), p. 46.

20 Frank Salomon (1987), p. 208. No cita el documento del AGI sino la transcripción que utilizó.

21 Ibídem, p. 210.

ción. El problema principal reside en la tesis de que hay una relación entre la huaquería y el (nacimiento de un) incaismo de etnias no incaicas. Obviamente, la destrucción de tumbas de ancestros andinos afectó tanto a incas como a etnias no incaicas. Aunque los respectivos ancestros fueron destruidos por españoles, este hecho nivelador no explica por qué los cañari se consideraron "incáicos" más tarde. Además, en el caso interpretado no hay rasgo de incaismo porque la tumba saqueada pertenece claramente a un cañari. No en todas las sepulturas ricas yacían ancestros sino también difuntos de la elite acomodada. Habrá que distinguir entre ancestros (míticos) y muertos de alto rango social. Al mismo tiempo, se deberían mencionar los huaqueros indígenas que saquearon las tumbas de sus propios antepasados en tiempos coloniales; ésto indica que entre los indios mismos no hubo tanta reverencia como se supone[22].

Otro ejemplo de más envergadura concierne a la huaca de Yomacyoagan. Susan Ramírez interpretó un largo caso (1558-64) sobre huaquería en Chan Chan, la antigua capital de los chimú[23]. El 8 de agosto de 1558, un tal Alonso Zarco encontró dos cántaros de plata en la huaca Yomayoguan. Aunque el corregidor no le había concedido la licencia de excavación, Zarco continuó yendo a la huaca. Los indios del sitio intentaron expulsarle y excavaron también indicando que querían salvar los contenidos y transportarlos a otro lugar para continuar sus costumbres relacionadas con ellos. Cuando don Antonio Chayguac, el cacique principal, llegó en sus andas protestando de las actividades de Zarco, éste hirió a don Martín, un hermano de don Antonio. En vez de Zarco, el cual fue capturado y condenado a exilio, una compañía de españoles guiada por Francisco Escobar recibió licencia y tomó posesión de la huaca. Don Antonio protestó otra vez porque alegó que el sitio de excavación fuese su propiedad siendo sepultura de sus antepasados. A pesar del pleito de don Antonio contra Escobar y compañía, ambas partes se hicieron socios de explotación poco después. Parece que don Antonio aceptó la oferta de socio gracias a la promesa de recibir la mitad del tesoro. Hasta 90 indios y negros excavaron la huaca que rindió en los primeros dos años 21.859 patacones de oro y

22 Se refiere solamente a huaqueros indígenas de hoy en día que atacan momias gentiles, ibídem, p. 227.

23 AGI: Justicia 404. Véase Susan Ramírez (1996). Este caso complejo comprende 846 folios.

144.612 patacones de plata. Escondieron parte del tesoro para no pagar derechos al fisco; además hubo sobornos[24]. Por la corrupción y las intrigas Zarco apeló ante el Consejo de Indias.

Ramírez contempla dos "historias" que este caso cuenta. La primera consiste en la descripción de codicia, corrupción y fraude al fisco por españoles, mestizos de primera generación y la participación del curaca principal. Según la autora, la versión indígena del caso es la siguiente:

> The natives tried to protect their ancestral legacy, both by force and eventually in the courts. Their paramount lord reluctantly joined the Spanish in partnership in the excavation. He never mentioned his motivations explicitly, but the subsequent use of his share of the treasure suggests he colluded with the colonizers to protect his subjects' communal values and way of life. [...] In their legal defense, the Chimu [...] also insisted that the site in question was not a *huaca*, and their clear distinction between temples and tombs involved distinctly different rights concerning structures the Spanish considered similar[25].

Esta interpretación me parece demasiado parcial porque no tiene en cuenta otra posible versión "indígena" que es tan probable como la citada. A lo mejor, esa parcialidad se debe al marco conceptual dualístico que contrapone "los españoles" a "los chimú". No querría poner en duda la descripción concienzuda de ese caso complejo, sino ofrecer sugerencias que conciernen solamente a este aspecto "pro indígena" de la interpretación[26]. En primer lugar, parece claro que los indios y su curaca intentaron obtener la licencia del sitio porque lo consideraron de su propiedad por herencia y tradición nativa. Lo que importaba legalmente era mostrar quién excavó primero: don Antonio, Zarco o Escobar. Además, dentro del grupo indígena se muestra una contradicción entre la tesis defendida –que el sitio no era templo (huaca) sino sepultura venerable de los ancestros del curaca– y la propia excavación impiadosa realizada por ellos mismos. No se sabe si aquella lucha por la "huaca" tenía el fin de proteger la herencia ancestral como sugiere Ramírez. Otra motivación más probable es el deseo de poseerla para quedarse con los frutos de las excavaciones. Como "los españoles", "los indios" no eran un grupo homogéneo ni desinteresado. Eso se muestra bien en la *prima vista* sorprendente participación de don Antonio en la

---

[24] Ibídem, p. 131. La división de la mitad que correspondió a don Antonio es llamativa: de sus seis partes dos eran designadas a Pineda, el corregidor, y una al veedor de la huaca, es decir a oficiales españoles.

[25] Ibídem, p. 122.

[26] Véase ibídem, pp. 133-139.

compañía española. Ramírez concede que no expresó sus motivos. Ella supone que su afiliación a la compañía se realizó con repugnancia[27]. Sin embargo, es una mera hipótesis. Es cierto que el curaca declaró que lo había hecho sólo "para que sacándolo dello [i.e. del entierro y guaca, O.D.] yo pudiera pagar mis tributos a mi encomendero, y mis yndios no fuesen tan molestados como son por ellos [i.e. los tributos, O.D.]"[28]. Pero no se sabe si utilizó sus partes de la huaca con estos fines. Además, el curaca murió poco después; a más tardar entonces se puede suponer que la propiedad era más importante que la protección de la huaca. La alegada resistencia indígena no se puede probar; por ende tampoco convence la supuesta consistencia de su interpretación con el concepto de la redistribución andina. Los "frentes" no estaban tan claramente trazados entre "los chimu" cuyo curaca personificase valores de redistribución generosa y "los españoles" que se caracterizasen por codicia e individualismo. El curaca don Antonio colaboró con el grupo español más poderoso contra el español Zarco que parece haber sido el primero en excavar la huaca. El curaca recurrió también a soborno[29]. Desde esta perspectiva, no ocurrió un *clash of cultures* sino más bien un encuentro de mutuo provecho.

Zevallos Quiñones trata un caso de huaquería de 1560 cuyo protagonista es el mismo curaca don Antonio. A base de documentación totalmente distinta (libros notariales), recuenta la célebre excavación de la huaca de Yomacyoagan[30]. El cacique principal, don Antonio Chayguac habló con Garci Gutiérrez de Toledo para abrir juntos la huaca. El español aceptó, y se repartió el tesoro entre los dos. Los indios del cacique tomaron parte en el asunto. El cacique habría que invertir su parte en censos, con cuya renta anual se pagarían los tributos de Mansinche y Huanchaco; el sobrante quedaría a beneficio del cacique. La huaca dio 85.547 castellanos en quintos y derechos. Entonces, el cacique no cumplió con sus indios. Por eso lograron una provisión de la Real Audiencia mandando que su cacique pagase los tributos al encomendero de los

---

[27] Véase ibídem, p. 122, p. 138.

[28] AGI.: Justicia 404, pieza 2, f. 252v (f. 237v según la foliación vieja).

[29] Véase ibídem, pp. 121-123.

[30] Jorge Zevallos Quiñones (1994), pp. 41-46. Sorprende que Ramírez no lo haya consultado.

réditos del tesoro, y para que los principales e indios quedasen libres de la paga. La decisión fue favorable a los indios.

Este caso que tuvo lugar en la misma huaca al mismo tiempo que el caso analizado por Ramírez muestra claramente la otra cara del curaca don Antonio Chayguac. La diferencia del protagonismo español –aquí Gutiérrez de Toledo, allí Escobar y compañía– indica que se trata de dos compañías distintas. Para la evaluación del "carácter" de don Antonio poco importa. En 1560, los principales del valle de Trujillo tuvieron que obligar a su cacique principal a un concierto que les aliviase el pago de sus tributos. Este pleito entre curaca y sus indios es llamativo en sí y contradice la hipótesis de Ramírez. A partir de 1565 los indios dieron préstamos a trujillanos a través de su cacique. Murió el cacique don Antonio y fue sustituído por don Pedro Ocxahuaman que en octubre 1569 alcanzó una provisión de la Real Audiencia permisoria de poder pagar los tributos de sus indios con las cobranzas de la huaca.

La participación étnica y social en la huaquería

Muy a menudo se formaron compañías o sociedades a través de conciertos para organizar y financiar las excavaciones[31]. Generalmente, se juntaron algunos socios para la excavación; de estos conciertos hay muchos rasgos en los libros notariales. La gran mayoría de los buscadores de tesoros eran españoles, procedentes de todos los estratos de la sociedad. No solamente conquistadores y aventureros emprendían campañas de búsqueda sino también visitadores civiles y religiosos[32].

Según el contrato, los socios –entre ellos caciques, pero también indios "del común"– organizaron mano de obra, finanzas y comida para los jornaleros que

---

[31] La búsqueda oficial de tesoros en España brinda un telón de fondo; véase Eloy Benito Ruano (1978), pp. 184-188.

[32] Por ejemplo, el primer obispo del Perú, fray Vicente de Valverde en 1539 y el obispo de Cusco, Sebastián de Lartaún en 1578. En 1559-60, Polo de Ondegardo encontró varias momias incaicas alrededor del Cusco. El virrey Martín Enríquez encargó la "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú" (1583-84) a Cristóbal de Albornoz. Véase Pierre Duviols (1977), pp. 376-378; Edmundo Guillén Guillén (1983).

a menudo eran indios y negros[33]. La búsqueda de huacas en la costa norte obviamente recibió un estímulo por la *mita* exclusiva para trabajar huacas. Aunque el virrey Juan de Mendoza, Marqués de Montesclaros, todavía a principios del siglo XVI prohibió el empleo de indios en las excavaciones, por la práctica corriente tuvo que reducir la prohibición a los indios "que son de mita"[34]. Sin embargo, la participación indígena no se redujo a su actividad de jornalero o cargador; más bien hay bastantes casos que indican que jugaron un papel decisivo y activo en las empresas de huaquería, tanto en los valles de Moche y Chimú como –en menor grado– en otras regiones peruanas.

En primer lugar, los indios sirvieron como fuente de información en muchos casos de huaquería[35]. Hubo casos voluntarios y forzados; de vez en cuando se ofrecían facilidades para "comprar" las informaciones.

> Y en nuestras Indias tambien se han hallado unos [tesoros, O.D.], y se tiene noticia de otros, de que saben los Indios y no quieren manifestarlos, de que se hace mención en una cédula, dada en Valladolid à 21. de Septiembre del año de 1603 en que se ordena al Conde de Monterrey, siendo Virrey del Perú: 'Que procure buscar medios para que los Indios hagan estas manifestaciones, prometiéndoles franquezas de tributos y otras inmunidades.' [...] hay otra cédula aun mucho más notable, dada en San Lorenzo á 11. de julio del año de 1590 dirigida al Virrey Don Garcia Hurtado de Mendoza, en que se le avisa: 'Que un Fray Gerónymo de Guevara, Provincial del Orden de San Agustin, havia escrito al Consejo, que un Indio le havia dado noticia de la parte donde en la Ciudad del Cuzco estaba enterrado y escondido el tesoro de los Ingas, que segun fama era de más de veinte y cinco millones. Y se le ordena oyga á este Religioso [...] y haga toda la diligencia que convenga para que el tesoro se busque [...]'[36].

Obviamente, las informaciones dadas no eran siempre acertadas; más bien, ocurrieron también engaños por los indios o falsificaciones por los buscadores, como indica un caso de la región de Jauja:

> He visto una cédula original, dada el año de 1583, por la qual parece que un Religioso Franciscano vino á la Corte á dár aviso de una muy rica *huaca*, de que dixo tener cierta noticia y que estaba entre unos cerros del Valle de Xauja, los quales traxo pintados y de-

---

[33] Jorge Zevallos Quiñones (1994), pp. 12, 28-29, 31, 38, ha documentado muchos ejemplos de fines del siglo XVI y principios del siglo XVII en la región trujillana (moche, chimú, moyco).

[34] Memoria de virrey al succesor en 12 de dic. de 1615, véase M. A. Fuentes (1859), p. 26. Esta mita rigió hasta fines del siglo XVII; véase Jorge Zevallos Quiñones (1994), p. 12, y Pierre Duviols (1977), p. 377.

[35] Jorge Zevallos Quiñones (1994), pp. 31-32, 37, menciona indios ladinos, caciques e indios principales.

[36] Juan de Solórzano Pereyra [1648] (1972), lib. VI, cap. V, nos. 9 (= vol. IV, pp. 337-338).

> marcados y se le mandó que fuese á descubrir, y que en la Casa de la Contratacion de Sevilla se le diese todo lo necesario para su avío y en el Perú el Virrey Conde de Villar, toda la ayuda que para su busca huviese menester y aunque asi lo hizo y gastó mucho tiempo en ello, no la pudo hallar, dando por escusa [*sic*] que le havian engañado los Indios[37].

El franciscano en cuestión se llamó fray Francisco del Castillo como consta en un documento fechado el 8 de octubre de 1584. Parece que fray Francisco había estado en el valle de Jauja alrededor de 1575 donde "ay vna *guaca* y enterramiento de Indios prinçipales y en él vn ydolo y muchos vasos y barras de oro y de plata y otras cossas"[38]. De vuelta en España, años más tarde, fue citado ante el Consejo de Indias donde realizó una pintura para ubicar la huaca. La búsqueda del tesoro en el Perú no tuvo éxito ya que el mapa secretamente mandado no había sido correcto. Por eso, fray Francisco fue llamado desde Valencia a una junta de la Corte de Madrid. Declaró no haber entregado una traza correcta porque temía no recibir la merced que había pedido. En 1584, sin embargo, querría hacer una "pintura de la *guaca* y memoria del lugar" acertada e ir a Jauja él mismo si fuera menester; en recompensa pidió un 4 % de lo que se hallase en la huaca. En la respuesta se aceptó la petición del memorial anotando, sin embargo: "si fuere inven[ci]on para estarse en el Perú, y no conueniere, [el virrey, O.D.] le buelua a estos reynos"[39], es decir a España. Ahora bien, parece que no se halló ningún tesoro. Ni se puede decir con acierto si él o sus indios informantes (como él declaró) habían inventado el tesoro o si existió, pero entretanto había sido sacado por otros.

A parte de la posible invención de la huaca, dos puntos llaman la atención: en primer lugar, sorprende la repercusión en España que tenían noticias (sin mucho fundamento) de grandes tesoros y la disposición a realizar tan costosa empresa[40]. En segundo lugar, la pintura que indica el sitio del tesoro recuerda la "trasa del tesoro de los ingas". Este dibujo del siglo XVI representa en su

---

[37] Ibídem, VI, cap. V, no. 17 (= vol. IV, pp. 340-341).

[38] AGI, Audiencia de Santa Fé, 1, n° 55, f. 1r.

[39] Ibídem.

[40] Cien años después, Carlos II dirigió una cédula a don José Manuel, II conde de Villar "ordenándole buscase una guaca o enterramiento de los indios, cuya existencia había avisado un religioso franciscano y que se encontraba en el territorio del virreinato del Perú. El Pardo, 1684". Remedios Contreras (1979), p. 113. El documento así indicado (RAH: Colección Salazar y Castro, N-33, n° 803) fue arrancado del libro.

parte inferior una ciudad española con murallas, torres y algunas casas; por la alusión incaica en el título se debe tratar del Cusco. En la parte superior del dibujo se ven tres pisos debajo de la tierra, separados por paredones de argamasa y conectados por callejones. Una escalera conduce del último callejón a un aposento. La escritura a su lado reza: "aposiento del tesoro, está la puerta a la mano ysquierda en el primer aposiento bajando a la siudad"[41]. Si el mapa de fray Francisco hubiere sido tan general como este dibujo, no debe sorprender que nada se hallara.

Aunque se sabía que los mejores informantes de huacas eran indios, en la historiografía hay muy poca referencia a ellos como participantes activos en empresas de huaquería. Una excepción destacada es Zevallos Quiñones quien, analizando escrituras notariales como fuente principal, acertadamente enfatiza:

> "la participación directa de los indios, desde los mismos días de la conquista, en el saqueo fúnebre de sus antepasados; sin duda, llevada a cabo con un gran miedo inicial, pero, ya antes de acabar el siglo XVI, impulsados por una evidente e interesada espontaneidad muchas veces utilitaria. Colaboraron en los denuncios y ubicaciones y en las excavaciones, iniciando no pocas veces por su cuenta [...] innúmeros sacrílegos despojos en los sitios del reposo eterno de sus ancestros"[42].

Según este especialista del norte del Perú, el derrumbe del culto a los muertos había sido causado en gran parte por los propios indios. Sin embargo, habría que matizar tan rotundo juicio, por lo menos para los Andes centrales. No siempre eran las víctimas de los pillajes sus propios antepasados; pensemos solamente en el huaqueo de una tumba incaica por miembros de otras etnias. Además, en otras regiones, como en muchos lugares serranos, el culto a los ancestros era vigente hasta bien entrado el siglo XVI[43].

---

41 AHN: Documentos de Indias, carpeta 1, doc. 3. María del Carmen Pescador del Hoyo (item 541) describe la ilustración de la manera siguiente: "Traza del tesoro de los Incas. Dibujo, siglo XVI. Plumilla, tinta corriente. 293x430 mm". Se ha publicado por primera vez en Cartas de Indias (Madrid 1877); hay reedición en B.A.E. 266 (1974), vol. III, sin paginación. En la RAH (Madrid), Colección Salazar y Castro, N-33, n° 804, el siguiente item debería ocupar las hojas 61 y 62 del libro citado, según Remedios Contreras (1979), p. 113: "Relación y pintura de donde se hallaría la guaca o enterramiento de indios, con ídolos y cosas preciosas que contenía". Los folios respectivos faltan también.

42 Jorge Zevallos Quiñones (1994), p. 11. Véase también ibídem, pp. 54-56.

43 Véase solamente la documentación que dejó la extirpación de las idolatrías; véase Mary E. Doyle (1988).

Huaquería cusqueña

Desde los principios de la conquista peruana los "tesoros" cusqueños fueron objetos de búsqueda. Después del rescate entregado por la libertad de Atahualpa en 1533, la codicia se dirigió a los metales preciosos en las ciudades incaicas y a las tumbas prehispánicas. La ciudad rica por antonomasia era la capital del Tahuantinsuyo. El saco de la ciudad que siguió a la entrada de la hueste –la gran cantidad de todo tipo de cántaros, figuras y objetos de valor en casas cusqueñas, especialmente en los antiguos palacios incáicos– estimuló la codicia de metales preciosos y causaron una leyenda "áurea"[44].

A parte del botín encontrado en la ciudad, se buscaban tesoros enterrados en los alrededores del Cusco[45]. Fama especial para repositorio de huacas ocultas tenía la "fortaleza del Inca", Sacsayhuamán, situada arriba de la ciudad. Otra tradición duradera se refiere a la cadena de oro que el Inca Huayna Capac hubiese mandado fabricar para su hijo Huascar y que se había echado en la laguna de Urcos. Algunos españoles del Cusco formaron compañía para desaguar el lago por medio de un túnel pero no tuvieron éxito[46]. Pedro Pizarro describe las piezas y figuras de oro y plata y la ropa delicada que se encontraron en los alrededores de la ciudad y su modo de ocultación:

> Otro yndio [...] dixo [...] que detrás de la fortaleça del Cuzco, en un llano, auía una / bóueda deuaxo de tierra, que en ella auía más de quatro mill cargas de oro y plata que estauan allí enterradas. [...] Estos, y otros muchos tesoros, escondieron estos naturales por tal horden, como diré, que será cosa ymposible poderse hallar[47].

---

44 Véase Pierre Duviols (1977), pp. 375-378; Samuel Lothrop (1964), pp. 33-64, 80-86; John Hemming (1993), pp. 127-129; Rafael Varón Gabai (1997), pp. 108-113; Noble David Cook (1968).

45 Para este párrafo, véase Samuel Lothrop (1964), pp. 87-92.

46 Véase Juan de Solórzano Pereyra [1648] (1972), lib. VI, cap. V, nos. 10 (= vol. IV, pp. 337-338).

47 Pedro Pizarro [1571] (1986), cap. XV, pp. 100-103. Véase también lo que dijo Bartolomé de la Vega en la séptima de sus Doce Dudas a las cuales Las Casas dió su famosa respuesta: "De sola la guaca del Cuzco dizen que tomaron los españoles más de dozientos mill pesos. Y yo que esto escrivo, hallé en el Cuzco una guaca en la qual havía hasta quince ropas, descubrí las mas ricas que he visto jamás en aquella tierra, y hallé otras mu-

Sin embargo, no nos interesan las cantidades de objetos sacados ni queremos esbozar una lista completa de casos de huaquería cusqueña; más relevante es la participación de distintos grupos sociales y étnicos en los saqueos. Una cata en los libros de protocolos notariales conservados en el Archivo Departamental del Cusco (ADC) ha revelado una serie de conciertos para excavar huacas; en general, se indican los sitios de huaquería y las personas involucradas[48]. Querría mencionar tres ejemplos cusqueños del siglo XVI.

El 22 de abril de 1568, Alonso Juárez que había descubierto una huaca llamada "Callaspuquio en la quebrada de Calacaxa sobre los altos de Pisa[c]" hace compañía con otros vecinos del Cusco –Lázaro Martín, Diego Durán y el capitán Martín Dolmos *et alii*– para excavar dicha huaca. La escritura de compañía prescribe la división de los gastos necesarios para indios jornaleros y herramientas; al mismo tiempo, declara que la ganancia se divide en nueve partes. Después de una novena parte destinada a cuatro cofradías, el resto se debe repartir por partes iguales entre los compañeros[49].

Un año después, el 27 de Mayo de 1569, fue anotado el siguiente compromiso para huaca y tesoro en el Cusco:

> Juan de Rodas dijo que él está excavando en la plaza pública del Cuzco cierta guaca y tesoro y que tiene por bien, que de todo el tesoro de oro, plata y piedras preciosas y otras cosas de valor que de ella se sacare, después de haber pagado los quintos a su Magd., que se saque de lo que quedare, la décima parte de ello y vaya de limosna la mitad por Nra. Señora del Rosario del Cuzco y la otra mitad a Nra. Señora del Rosario de Trujillo y una cuarta parte al dicho Juan de Rodas, repartiéndose, además, para otras personas, como para las doncellas que doña María Arias tiene en su casa[50].

---

chas cosas, como llantos muy buenos y plumajes, borlas, escudos etc." Bartolomé de Las Casas [1564] (1992), p. 28.

[48] También hay algunos ejemplos de Jauja: además del caso de fray Francisco del Castillo el siguiente de 1634: "D. Felipe Guacrapaucar, Cacique de Luriguanca [...] obtuvo la autorización para buscar libremente los tesoros escondidos por sus antepasados en la región de Jauja [...]." Jorge Zevallos Quiñones (1994), p. 12.

[49] ADC, Sección Notarial, Siglo XVI, Protocolo 17 (escribano Antonio Sánchez), fs. 464r-465r.

[50] ADC, Sección Notarial, Siglo XVI, Protocolo 18 (escribano Antonio Sánchez), fs. 736-739. La descripción citada se encuentra en Jorge Cornejo Bouroncle (1953). Desgraciadamente, estos folios fueron cortados del legajo.

Esta declaración de excavar huacas en la plaza mayor del Cusco llama la atención por el sitio espectacular de la búsqueda; además es raro que una persona sola realice la "cava".

Un tercer ejemplo se refiere a un concierto del 30 de abril de 1592 para huaca entre un indio pobre y un español. Alonso Yupa, indio de la parroquia de los Naturales de la ciudad del Cusco, había hallado una huaca de tiempos incáicos "en los altos del pueblo biejo de Cayra, çircuito de media legua". Por ser pobre, hace compañía con el español Diego Florencio que registra la huaca, saca la licencia y financia la excavación a costa suya poniendo indios jornaleros y herramientas. Si dentro de cuarenta días no se encuentra nada, se acaba el negocio sin que el indio tenga que pagar algo. Para el caso contrario acordaron lo siguiente:

> si se sacare oro, mandan desde luego de limosna una corona de oro a n[uest]ra S[eñor]a de la Soledad de las M[er]c[e]d[e]s y si se sacare plata se la mandan la plata y si se sacare arriba de quatroçientos pes[o]s una lanpara de plata de buen tamaño y un manto de valor de cinq[ue]nta pe[s]os de la color q[ue] quisieren los maiordomos de la d[ic]ha Soledad y si se sacare alguna cantidad más de los d[ic]hos quatroçientos pe[s]os, se a de sacar y mandar veynte e quatro misas para las ánimas de purgatorio y auiendo sacado todo lo suso d[ic]ho de aquello que quedare poco o mucho, se a de partir de por mitad lleuando tanto el uno como el otro[51].

En el siglo XVII no dejaron de realizarse excavaciones de huacas en la región cusqueña. Una pequeña lista de huacas excavadas entre 1612 y 1614 se contiene en el "libro de registro de huacas y entierros, tessoros y otras cossas"[52]. Desafortunadamente no es completo; las informaciones se reducen generalmente a fecha, lugar, buscador, veedor. Solamente en un caso participó una persona indígena: una india (!) entre compañeros españoles. En 21 de enero de 1614.

> Registraron vna guaca y entierro P[edr]o de Paredes y P[edr]o Ximenez y Ju[a]n de Morales y Fr[ancisc]a Paico ençima de la quebrada de Guaico Cape en vn zerro llamado Cusillo Vrcu Pampa vno junto a vn manantial de agua en q[ue] ay vnas arboledas a man[o]

---

51 ADC, Sección Notarial, Siglo XVI, Protocolo 30 (escribano Gerónimo Sánchez de Quesada), fs. 219v.

52 Se mencionan los sitios siguientes: valle de Pissa[q], Puquin, cerro de Ynquiltambo, asiento de Zape, parroquia de San Cristóbal, valle de Calca, pueblo viejo de Oma, un cerro llamado Cusillo Urcu Pampa encima de la quebrada de Guaico Cape. AGN: Superior Gobierno, Expedientes Contenciosos, leg. 2, cuaderno 32, fs. 1r-2r. Hay copia en ADC: Dirección del Archivo. Impresos, n° 9.

> d[e]r[ech]a adelante de las tierras de Ant[oni]o de Mergana y se nombró por beedor a don Luis de Guzman[53].

Uno de los sitios preferidos para buscar tesoros era Sacsayhuamán. Por ejemplo, el 20 de octubre de 1629, el mercader Felipe Múñoz Monterico concertó con tres socios una excavación de "un entierro o guaca donde tienen noticia y cantidad de oro y p[la]ta" en la antigua fortaleza del Inca[54]. Un lustro después el mismo lugar era la escena de una cava realizada por el ensayador Diego Hernando de Escudero, don Francisco Sotomayor y el cura Antonio de Rubio. No debe sorprender la participación de un cura porque la parroquia de San Cristóbal era contigua al cerro de Sacsayhuamán[55]. Otro cura, el licenciado Juan López de la parroquia de Santa Ana, era socio de un concierto de huaca que se encontró en unos corralones a las espaldas de su parroquia[56].

A modo de conclusión

La casuística presentada sobre huaqueros en el siglo XVI y principios del siglo XVI no agota la riqueza del tema. Habrá que realizar pesquisas en más regiones y archivos para llegar a una imagen más representativa. Se desconocen muchos "tesoros" porque se escondieron o no se anunciaban; también hubo noticias falsas y búsquedas de tesoros que nunca existieron.

Teniendo en cuenta estas limitaciones, se puede llegar al siguiente resumen. El núcleo de la legislación sobre los tesoros peruanos ya se había cristalizado a fines de los años 1530. Aunque era prescrito que se pagase la mitad de las riquezas encontradas en sepulturas indígenas a la Hacienda Real, se solía entregar solamente el quinto, porcentaje ordenado para los metales sacados de las minas. En la revisión de dos trabajos etnohistóricos sobre casos norteños de mitades del siglo tratamos de presentar lecturas alternativas. La interpretación

---

53 Ibídem, f. 2r.

54 ADC, Sección Notarial, Siglo XVII, Protocolo 258 (escribano Domingo de Oro, 1929 II), fs. 1839r-v.

55 ADC, Sección Notarial, Siglo XVII, Protocolo 78 (escribano Luis Diez de Morales, 1634 II), fs. 1997r-1998v. (14 de octubre de 1634).

56 ADC, Sección Notarial, Siglo XVII, Protocolo 92 (escribano Juan Flores de Bastidas, 1646), fs. 981r-982r (28 de septiembre de 1646).

amplia que Salomon sugiere –huaquería como posible antecedente de Incaismo cañari– no puede convencer enteramente. Cuando se refiere al papel del curaca, el trabajo de Ramírez sobre un caso de huaquería ocurrido en Chan Chan adolece de una visión "pro indígena" no probada. La colaboración no tan excepcional entre un curaca principal y huaqueros españoles muestra que en vez de un *clash of cultures* más bien ocurrió un encuentro de mutuo provecho. La participación social y étnica en la huaquería era diversa. Aunque la gran mayoría de los buscadores de tesoros eran españoles, "los indios" no formaron un grupo monolítico acerca del asunto ni tenían siempre los mismos intereses; especialmente hay que distinguir entre los curacas y los indios del común. La participación indígena en la búsqueda de tesoros –su *agency*– no se redujo a su trabajo de jornaleros: muchas informaciones de huacas procedían de ellos, las compañías de huacas con socios indígenas muestran que ellos se beneficiaron también. Parece que a este respecto su porcentaje era mayor en el norte que en la región cusqueña como indica una cata de libros notariales en el Cusco.

Antes de que el interés "científico" por las antigüedades peruanas se despertase en tiempos de Carlos III, la huaquería sólo se consideraba un negocio como la minería. El representante más destacado de esta reorientación era el obispo de Trujillo, Baltasar Jaime Martínez de Compañón que visitó su vasto obispado documentando la naturaleza, las costumbres y las herencias "arqueológicas"[57]. Sin embargo, los huaqueros continuaban sus actividades en tiempos de la Ilustración, tanto en el norte como en la región cusqueña donde se reanudaron excavaciones[58]. En el Cusco republicano seguían organizándose compañías de huacas que se distinguían por sus socios notables:

> En tiempos de la República, a instigación de extranjeros promotores fueron armándose compañías para rastrear y descubrir lo que la imaginación popular veía por todos lados. Especialmente, los 'tapados' del Cuzco. [...] en 1887 el señor Augusto R. Berns andaba en busca de socios para huaquear en un amplio espectro de la ciudad de los Incas. Los accionistas fueron personas respetables de Lima y del Cuzco [...]. La primera Junta Directiva estuvo integrada por el promotor Augusto R. Berns, como Presidente [...]. Hubo siete vocales, entre los que figuran los nombres de D. Luis Carranza y del ilustre D. Ricardo Palma. Se ignora lo que ocurriese luego, más sus 1000 acciones podían comprarse a 50 soles plata cada una, en varios establecimientos comerciales de la capital[59].

[57] Véase Baltasar Jaime Martínez Compañón [1785-90] (1978-94).

[58] Véase para el norte Jorge Zevallos Quiñones (1994), pp. 14-15.

[59] Ibídem, p. 73.

Cuatro años después el insigne tradicionalista y buscador de entierros cusqueños iba a publicar la "tradición peruana" en la cual encontramos la sentencia que sirve de lema para nuestro artículo.

Capital mercantil y sermones barrocos: Textos y contextos en la Nueva España del siglo XVII

Magdalena Chocano

En la historia de las formas culturales hispanoamericanas el sermón ha quedado relegado casi a una manifestación excéntrica del retorcimiento barroco. Por lo general, los historiadores han recurrido a dichos textos en casos puntuales para entresacar algunos datos relevantes, mientras algunos estudiosos de las letras se han limitado a constatar que su contenido parece estar formado por repeticiones de antiguos moldes retóricos salpicados de prescripciones morales o milagros improbables. El nuevo "giro lingüístico", orientado a captar la textualidad de la experiencia histórica, no ha tenido un impacto notable en lo que concierne al análisis de este artefacto cultural en la época colonial. Ciertamente estamos ante un espacio propicio para explorar posibles convergencias entre la historia y la concepción semiótica de la cultura que ha propugnado el antropólogo C. Geertz, según la cual la cultura sería una serie de tramas de significación que el análisis debe desentrañar[1]. Cabe recalcar, no obstante, que dicha definición de cultura es inseparable de una concepción metodológica de la etnografía como "descripción densa". La densidad proviene del entrecruzamiento de concepciones y significados vertidos por cada persona o voz registrada por el etnógrafo, incluida la suya propia. Por tanto una etnografía está constituida por las explicaciones que diversas personas ofrecen de sus propias acciones o las del prójimo, a las que se suman las explicaciones del propio antropólogo[2]. Esta creación intelectual tiene por objeto generar una familiaridad con el universo cognitivo en que son inteligibles una serie de prácticas y las explicaciones que se da a las mismas en ese sistema.

[1] Clifford Geertz (1973), p. 5.

[2] El sujeto implícito de las aserciones de Geertz parece ser un antropólogo de algún país occidental que trata de comprender la vida de personas pertenecientes a culturas no occidentales.

De modo análogo la historia de determinadas formas culturales puede presentarse como el intento de hacer inteligible o familiar un universo cognitivo definitivamente perdido en el transcurso del tiempo; pero es imposible que el historiador pueda organizar un discurso semejante a la etnografía que construye el antropólogo, pues para éste la dimensión temporal es parte de su interacción personal con el universo estudiado. En cambio, los elementos que componen un determinado acontecimiento no pertenecen a la experiencia vital del historiador de la misma manera en que una serie de episodios en un trabajo de campo pertenecen a la experiencia del etnógrafo. El pasado es por completo ajeno al historiador como vivencia. El historiador trata de que sus lectores logren cierta familiaridad con ese pasado ajeno a través de una narración y una explicación lo más cuidadosa posible de los elementos del pasado a que ha tenido acceso. La experiencia vital del historiador puede ser un referente en la elección de su objeto de estudio, pero no es usual que sea el vehículo mismo de su acercamiento a los problemas que se plantea conocer, a no ser que se proponga escribir sobre asuntos contemporáneos, lo cual plantea una serie de problemas que no vamos a atender aquí. Esto no quiere decir que determinadas circunstancias políticas o ideológicas, no pesen en su elección de fuentes, de objetos de estudio, etc., sino que el pasado como tal no es accesible a la experiencia del historiador, de la misma manera que un acontecimiento en una localidad dada es accesible al antropólogo que realiza allí su trabajo de campo. La observación del contexto o entorno en que se realizan ciertas prácticas o formulan ciertos enunciados no está pues al alcance del historiador; éste debe reconstruir o construir un contexto en el cual un determinado fenómeno, en nuestro caso: un sermón o serie de textos, adquiera un sentido y sea posible interpretarlos o explicarlos.

La historia y la antropología divergen en la manera de construir contextos y de explicar sus elementos. Parecería, según Geertz, que la diferencia fuera de escala. Mientras la antropología y la historia enfocarían ambas las "grandes realidades": Poder, Cambio, Fe, Opresión, Trabajo, Pasión, Autoridad, etc., la primera lo haría en un ámbito reducido y local, en un medio doméstico, y la segunda en vastos escenarios. La superación de la vocación microcósmica de la etnografía residiría en apelar a los problemas epistemológicos que aun en esa

reducida dimensión se plantean. Paralelamente, existe entre los historiadores una larga tradición de crítica a los estudios monográficos que se limitan a lo "empírico" sin lidiar con los grandes problemas conceptuales del momento. No obstante, el definir cuáles estos problemas sean, es una cuestión sujeta a debate que depende en gran medida de las tendencias interpretativas de cada sector de opinión historiográfica. Pero más allá de la cuestión de la dimensión o escala de las empresas antropológica e histórica, la comprensión del "universo imaginativo" en que una serie de fenómenos se manifiestan puede ser un objetivo compartido por ambas disciplinas, aunque difieran en sus métodos.

Tenemos una idea general de las características de los sermones porque este tipo de discurso sigue siendo cultivado en la actualidad, aunque vagamente intuimos que un sermón tenía en el siglo XVII un papel bastante diferente. Por ello, la reconstrucción de un contexto tiene una importancia central para la interpretación del problema. En lo esencial el sermón es el comentario de un pasaje bíblico escogido para la ocasión; a partir de él, el predicador construye un discurso con intención de explicar el acontecimiento religioso que se conmemora y fomentar la fe y las buenas costumbres entre los oyentes. Este esquema básico no ha cambiado en el curso de los siglos, pero sí ha cambiado muchísimo el estilo de los predicadores hasta el punto que el lenguaje empleado en los del siglo XVII es tan extraño como un discurso en una lengua extranjera de la que se entienden unas cuantas palabras y cuyo sentido preciso se escapa al oyente. Nuestro objetivo es poner en relación un determinado tipo de sermones con la presencia de un fenómeno económico social. Acá nos centramos en los sermones que fueron publicados para conmemorar obras realizadas por grandes comerciantes o en ocasión de sus exequias en la ciudad de México, capital del virreinato novohispano[3]. Los enunciados del sermón operaban en el universo imaginativo de la cultura religiosa del siglo XVII, la cual tenía una versión docta muy compleja y hermética, pero marcada por una fuerte vocación de proyectar hacia el pueblo, tenido siempre por inculto, la luz de la fe e inculcarle los principios de la conducta cristiana. No se trataba de ilustrar al "vulgo ignorante", sino de adoctri-

---

[3] Para un examen general de la oratoria virreinal véase: Carlos Herrejón Peredo (1994), p. 155.

narlo[4]. Los sermones que vamos a analizar pertenecen a ese mundo mental y esclarecen algunas características del mismo.

El gran impulso dado a las actividades mercantiles por la expansión hacia el Nuevo Mundo supuso la redefinición de la concepción de oficio indigno que pesaba sobre éstas. Ya a fines del siglo XV, la gran nobleza sevillana, principal interesada en el comercio ultramarino, había conseguido disipar el antiguo estigma asociado a la actividad mercantil, de manera que el desdoro social quedara limitado sólo a aquellos que practicaran el comercio al por menor[5]. Esta redefinición de la ideología sobre el comercio no parece haberse trasladado tal cual a la sociedad novohispana donde parecían predominar los valores nobiliarios de una elite que se preciaba de un real o espúreo linaje "conquistador". Mientras esta nobleza naciente se ocupaba de luchar por mercedes, la actividad mercantil fue quedando bajo el control de empresarios peninsulares advenedizos que si bien amasaron grandes capitales con rapidez no podían hacer valer una pretendida prosapia. Por otra parte, el grupo de los mercaderes no era homogéneo. Los dueños de tienda, cajoneros, mesilleros, etc., formaban la mayoría y eran tenidos en poco, pues sobre ellos pesaba toda la indignidad atribuida al comercio al por menor. Los grandes mercaderes, en cambio, integraban el Consulado de México (fundado en 1594), vehículo de sus negociaciones con las autoridades y de sus ambiciones infinitas de figuración social y al cual estaban sujetos los mercaderes ubicados en Puebla, Veracruz, Oaxaca, etc[6]. Durante la primera mitad del siglo XVII, los grandes mercaderes novohispanos, además de asociarse a las finanzas estatales, se afanaron por adquirir cargos públicos con la esperanza de acceder a ese lustre que les permitiría ostentar la mayor dignidad social. Sus aspiraciones se veían dificultadas por el resurgimiento del ideal escolástico que consideraba que los cargos públicos eran incompatibles con el oficio de mercader. En consecuencia, aunque tenían capacidad económica para hacerlo y había ofertas en el

---

4 Estas ideas han sido desarrolladas con más amplitud en mi obra "La fortaleza docta: elite letrada y dominación social en Nueva España, siglos XVI y XVII" a publicarse próximamente.

5 Véase sobre este tema Ruth Pike (1978) y Antonio Domínguez Ortiz (1985), pp. 90-91.

6 Louisa Schell Hoberman (1991), pp. 18-21.

mercado burocrático, la mayoría de los grandes mercaderes asentados en Nueva España no compraron cargos[7]. La oposición más visible a su avance provino probablemente de la casta tradicional de los letrados, formada por linajes de burócratas, que rechazaban por principio todas las políticas tendientes a hacer posible la compra de cargos públicos. Sin embargo, un sector importante de la casta letrada, vinculada estrechamente al aparato eclesiástico, se hizo eco de las pretensiones de distinción social de los grandes comerciantes.

Aunque, como afirma Hoberman, la influencia política de los mercaderes no se condecía con su riqueza, ni era comparable a la de otros grupos de la elite, este sector dejó una huella distintiva en las orientaciones de los predicadores coloniales, pues estos incorporaron en el propio lenguaje del sermón una serie de significados relativamente nuevos para promover la idea de que el prestigio social no estaba reñido con la gran riqueza mercantil, tranquilizando con ello a la elite tradicional (quizá ya predispuesta a aliarse con estos nuevos potentados). Una muestra de la operación retórica que los predicadores efectuaron podemos encontrarla en las piezas dedicadas a celebrar la consagración en 1656 del templo financiado por el mercader Simón de Haro[8]. El orador fray Juan de la Torre y Castro compuso para la ocasión un juego barroco de equivalencias lingüísticas con el apellido Haro sugiriendo que, siendo su pronunciación idéntica a la de la palabra "aro", resultaba sinónimo de la palabra "círculo", símbolo de la perfección, con lo cual dicho apellido era equivalente a la letra griega "omega", una de las letras que identifica a la divinidad en el texto del Apocalipsis. Con este juego de pseudosinonimias el autor sugería al público que el mercader era patrono de este templo por un designio sobrenatural inscrito en su propio nombre[9]. El gusto de nuestra época encontrará esta figura muy rebuscada, pero la llamada "etimología" era frecuente en los sermones de entonces. Consistía en interpretar los nombres propios relacionándolos con otras palabra, que solían ser términos místicos o teológicos o procedentes de la Biblia y sus comentarios. Este procedimiento se aplicaba generalmente a nombres de santos. Por ejemplo, el doctor

---

[7] Ibídem, p. 156.

[8] Gregorio M. de Guijo (1952), vol. 1, pp. 36-37.

[9] Fray Juan de la Torre y Castro, *Sacra dedicacion del templo de la Concepcion purissima de MARIA que edificò Simon de Aro en el convento de religiosas del titulo de este misterio, que autoriça esta Regia Ciudad de Mexico,* México, 1656, f. 8v.

Francisco de Siles en su "Sentir" sobre un sermón dedicado a San Felipe Neri afirma que al nombre Neri le correspondían dos etimologías bíblicas: *lucerna Domini* (luz de Dios) y *novale Domini* (campo del señor), relacionándolo de manera harto complicada con una serie de pasajes bíblicos y sus glosas[10]. De la Torre y Castro aplicaba de este modo un recurso retórico reservado a los santos y cuando mucho a los dignatarios, al nombre de un mercader. Pero no en vano Haro era uno de los cinco empresarios que entre 1640 y 1650 dominaban las finanzas públicas en Nueva España[11].

Cuando estos ricos financieros comenzaron a invertir en obras para la Iglesia obedecían al ideal político del bien común promovido por la casta letrada, y de esta forma subrepticia hicieron encajar su riqueza en el paradigma moral existente. En vez de llevar a la sociedad novohispana a una drástica redefinición de jerarquías y valores, la elite financiera y mercantil patrocinó la construcción de iglesias y conventos, colocó a sus hijos en la profesión eclesiástica y en los oficios comprados, trató de emparentarse con hidalgos y adquirió hábitos de las órdenes militares[12]. adhiriéndose así a los caros principios del orden dominante: religión y linaje. Los hijos de los mercaderes comenzaron a subrayar los servicios económicos que habían brindado sus padres para apuntalar sus avances burocráticos. En la relación de méritos del bachiller Baltasar de la Torre, presbítero, además de la mención a sus logros académicos como consiliario en la Universidad de México y como profesor de filosofía y teología, se puntualizaba: "Es hijo de Juan de Pastrana, el qual ha prestado y dado a su Magd. alguna cantidad de dinero y el y otros muchos de sus deudos y parientes han acudido al servicio de su Magd. como leales vassallos..."[13]. Efectivamente, la familia Pastrana era una de las grandes familias comerciantes del momento. Juan Pastrana era hijo de Cristóbal de Pastrana, hacendado, mercader y obrajero, y de María

---

[10] Doctor Antonio Peralta Castañeda, *Sermon del glorioso San Phelippe Neri, Fvndador de la Congregacion del Oratorio. Predicole... En la fiesta que en el Convento de Carmelitas Descalças celebró a su inclyto Patrono la charitativa concordia de sacerdotes*, México, 1652, [preliminares] ff. 2v-3.

[11] Louisa Schell Hoberman (1991), p. 177.

[12] Véase ejemplos de estas actividades en José F. de la Peña (1983), pp. 136-141.

[13] AGI, Indiferente General, leg. 192, nº 120.

Esquivel Castañeda, también hija de una familia de mercaderes[14]. A falta de un linaje conquistador, los préstamos hechos al Real Erario bien podían convertirse en el símbolo de la lealtad y nobleza de los miembros de esta familia.

Para que el grupo de los grandes comerciantes consiguiera asimilarse a la elite, fue indispensable la mediación del sector letrado (o al menos de un sector importante de este), pues en sus manos estaba el control del discurso teológico religioso que permitiría validar ante la elite de la sociedad novohispana la nueva significación adquirida por los grandes comerciantes. En la segunda mitad del siglo XVII, aparecieron por primera vez como destinatarios de las dedicatorias de sermones y otras piezas oratorias publicadas individuos a los que inequívocamente podemos identificar como grandes comerciantes, que penetraron así en el circuito de dedicatorias y homenajes antes limitado a los dignatarios de la Iglesia y a los altos funcionarios laicos. En el cuadro siguiente apreciamos que, si bien el virtual monopolio de las autoridades virreinales sobre las dedicatorias se mantuvo sin alteración significativa, los mercaderes se fueron asomando como un grupo receptor minoritario pero significativo. En efecto, aunque los mercaderes novohispanos parecerían tener casi la misma cuota que recibieron los nobles (con 22 dedicatorias en total) y los oidores de la Real Audiencia (27 en total), estos dos grupos acumularon dedicatorias en el transcurso de los siglos XVI y XVII, en tanto que los mercaderes obtuvieron todas sus 22 dedicatorias sólo a partir de 1660.

La segunda mitad del siglo XVII es el escenario de un cambio en el uso del saber letrado respecto al grupo de los comerciantes que se hace patente en la aparición de sermones en que los oradores sagrados dan a los ricos financieros el papel de generosos benefactores. En esta época se publican sermones como el que el padre Francisco de Florencia, S.J., dedicó al capitán Francisco Medina Picazo, heredero del gran mercader Juan Vázquez de Medina, tesorero de la Casa de Moneda de México, alabando el papel de su familia en la construcción de un templo jesuita en el Colegio de Tepoztlán[15].

[14] Louisa Schell Hoberman (1991), pp. 105 y 252.

[15] Padre Francisco de Florencia, *Sermon en la solemne dedicacion del Templo que costeò el P. Pedro de Medina Picazo de la Compañia de Jesus en el Colegio y Casa de Probacion del Pueblo de Tepoztlan a 9 de Septiembre de este año de 1682*, México, 1682. Véase también Louisa Schell Hoberman (1991), p. 249.

Destinatarios de dedicatorias en textos publicados
en la ciudad de México, 1551-1700

Mecenas	*1551-1600*	*1601-1650*	*1651-1700*	*Total*
Virreyes	30	27	53	110
Arzobispos	14	16	14	44
Obispos	8	11	34	53
Superiores de las Ordenes	9	22	65	96
Mercaderes	0	0	22	22
Nobles	0	8	14	22
Oidores	5	8	14	27
Otros	11	111	149	271
Total	*77*	*203*	*365*	*645*

Fuente: Sinopsis de cuadros 22 y 23, Magdalena Chocano (1995), pp. 482-484.

Los oradores sagrados con su manejo del bagaje figurativo inspirado en la Biblia, transmutaron la riqueza de estos empresarios en un ingrediente de la cultura religiosa que impregnaba la vida pública colonial. Una de las pocas oraciones fúnebres impresas dedicada a las exequias de una mujer fue la que correspondió a doña Augustina Picazo de Hinojosa, viuda del gran mercader capitán Luis Vázquez de Medina (emparentado con el mencionado en el párrafo anterior), pronunciada por fray Joseph de Herrera, O.P. El Bachiller Augustin Vázquez de Medina Picazo de Hinojosa, hijo de la fallecida, lo publicó con una dedicatoria a la Virgen de Guadalupe[16]. En el texto del sermón, Herrera exaltaba la profunda

[16] Aunque no sabemos si esta señora era criolla o peninsular, la influencia de las esposas e hijas criollas de los mercaderes en la decisión de invertir capital en beneficio de los con-

religiosidad de la difunta, manifiesta en sus generosas donaciones a jesuitas y dominicos. La describió como la "mujer fuerte", personaje tomado del Antiguo Testamento, por haber guiado a sus hijos a elegir una carrera religiosa. En la misma vena hacía saber a sus lectores u oyentes que la verdadera vocación de esta mujer había sido hacerse monja, y que sólo por obedecer a su padre contrajo matrimonio. Herrera nos ha dejado un retrato curioso de esta alma caritativa a la que no le habría agradado ni por asomo ser pobre:

> Dixo con bien sentidas razones: nada sintiera yo, como ser pobre. Proposicion, que no le hizo poco cuydado a quien la oìa y reconviniendole, el ser el camino de la pobreza el más seguro para la bienaventuranza, respondió de esta manera: Sintiera mucho ser pobre porque me atrabesase el corazon ver pedir á un pobre. y no tener que darle. Grande ingenio por cierto! Saber juntar la humildad de la pobreza con las liberalidades de generosa, siendo rica supo pedir, y no quiso ser pobre por tener que dar[17].

Era más frecuente por supuesto que los merecedores de aplauso en el estrato mercantil fueran hombres. Para darles un papel protagónico en el discurso del sermón los predicadores contaron con un personaje muy idóneo extraído del Evangelio según San Lucas: Zaqueo, "jefe de publicanos y rico", cuya casa eligió Jesús para hospedarse al entrar en Jericó. En varios sermones el hospedaje al redentor se equipara con la edificación de templos (casas de Dios) en la que algunos poderosos novohispanos habían invertido parte de sus fortunas. Así, el sargento mayor Francisco Antonio Medina Picazo, tesorero de la Real Casa de Moneda de México, recibía el homenaje del padre Francisco de Florencia, S.J., en ocasión de la dedicación del templo costeado por su hermano el padre Pedro Medina Picazo[18].

Florencia también empleó la figura de Zaqueo para presentar al capitán Esteban de Molina Mosquera, adinerado asentista que en 1678 se había comprometido a financiar la edificación del templo de Santa María de la Antigua pertene-

---

ventos, sobre todo en los de monjas, parece haber sido determinante. Véase Antonio Rubial García (1998), p. 365.

[17] Fray Joseph de Herrera, *Sermon funeral en las honras de la mvy noble señora Doña Augustina Picazo de Hinojosa, viuda del Capitan Luis Vazquez de Medina celebradas en el convento Imperial de Predicadores de Mexico el dia 17 de mayo de 1684*, México, 1684, f. 10.

[18] Padre Francisco de Florencia, *Sermon en la solemne dedicacion del Templo que costeò y erigiò el P. Pedro Medina Picazo de la Compañía de Jesus*, México, 1682.

ciente al prestigioso convento de monjas carmelitas de San José[19]. Su única hija, Manuela Molina Mosquera y de la Barrera profesó en dicho convento con el nombre de Teresa de Jesús y fue elegida priora, como era de esperar[20]. En correspondencia a su generosidad, su esposa, Manuela de la Barrera, fue enterrada con gran pompa en el convento en 1681 con asistencia del cabildo; más tarde el patrón y constructor fue enterrado también allí en 1693[21]. La fortuna de Molina Mosquera era tal que incluso permitió a su hija fundar más tarde el convento Santa Teresa la Nueva[22]. El predicador describe a Zaqueo anacrónicamente como un "asentista", creando así simetrías que prestigien el oficio de Mosquera:

> Era un mercader del más grueso caudal de Palestina ipse Dives, era el príncipe de los asentistas, ò el superintendente de las Aduanas Reales: Princeps publicanorum, y era con esso tan misericordioso con los pobres, que gastaba con ellos la mitad de su hacienda...[23]

El personaje bíblico de Zaqueo permitía resolver de modo brillante la contradicción suscitada por la glorificación evangélica de la pobreza (es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que el rico entre al reino de los cielos), patente en ciertas corrientes religiosas, y la evidente riqueza del mecenas, pues se trataba de un rico que era paradójicamente justo (o era tenido por tal), con lo cual el grave dilema de todos los tiempos quedaba solucionado para el predicador que se veía en la obligación de examinar la catadura moral de los ricos mercaderes mexicanos:

> Y está acaso el misterio en que halle Dios un hõbre justo q sea rico? No por cierto; que muchos ricos ay, que son justos; y muchos justos ay, que son ricos y no es menester salir de México por la prueba ni del Evangelio ni de la Iglesia por la confirmación... en el Evangelio tenemos oy un rico que à dado de limosna a los pobres la mitad de su hazienda... y en la fiesta otro que a dado a los Religiosos pobres de este Convento de limosna la casa que labró para sí y le ha costado más de veinte mil pesos; y a Dios y a México este templo, en

---

[19] Padre Francisco de Florencia, *Sermon qve predico en el concurso del octavario de la Dedicacion del sumptuoso Templo de la gloriosa Madre Santa Teresa, que con el titulo y advocacion de N. Señora de la Antigua*, México, 1685.

[20] Josefina Muriel de la Torre (1946), p. 375.

[21] Manuel Ramos Medina (1990), p. 109.

[22] Louisa Schell Hoberman (1991), p. 237.

[23] Florencia, *Sermon qve predico*, f. 6v.

> que a gastado, lo que a no ser en México, donde los ánimos son tan grandes, se hiziera increíble, más de docientos mil pesos[24].

Florencia argumentaba que la superioridad de Mosquera frente a otros ricos que también eran caritativos estribaba tanto en ser beneficiario de los pobres como en dar sustento al culto divino:

> Labrarle palacio a Dios en un templo, sólo ha de ser por arbitrio y elección suya, quien lo ha de hazer. Luego elegir Dios de su mano vn rico, q se lo labre, y se lo dedique, dexando a muchos ricos de igual piedad y de no menores posibles para hazerlo y para dedicarlo[25].

Por último, Florencia redondeó la imagen de la virtud heroica del asentista al compararlo con Abrahaqm, pues así como éste había mostrado su voluntad de sacrificar a Dios a su único hijo, Mosquera había sacrificado simbólicamente a su única hija al hacerla profesar.

La información que proporciona el sermón sobre las actividades de los mercaderes sólo es exacta en algunos casos. Obviamente fuentes como los testamentos y los pleitos son mucho mejores para conocer con precisión su riqueza y sus negocios. Tal como se ha señalado el sermón *Funebre Panegyris* pronunciado en honor del difunto Diego del Castillo, rico mercader andaluz establecido en México desde 1628, fallecido en 1683, contiene una información económica pobre en comparación con el testamento que nos proporciona datos de muchos de sus negocios privados y de los referentes de su mentalidad[26]. La información económica en el sermón obedece a una finalidad distinta que la del testamento, pues al mencionarla en su sermón fray Antonio Correa buscaba no tanto la exactitud como hacer palpable la piedad del mercader ante sus oyentes:

> Mírese su testamento, y entre los muchos discretos y singulares legados que en el dexa, se hallarán tres maravillosos renglones, que lo aseguran. El vno es de cinquenta y quatro mil pesos, el otro es de quince mil, y de tres mil el otro. El primero es para que la Cofradia de el Arcángel San Miguel fundada en el convento de las Señoras Religiosas de la Encarnación, distribuiga [sic] sus anuales réditos entre los Religiosos pobres de todos los Conventos. El segundo, para que â cada convento de todos los que ilustran aquesta Ciudad noble, se den quinientos pesos. Y el tercero para sustentar las Donzellas del Colegio que llaman de la Niñas[27].

---

[24] Ibídem, f. 5.

[25] Ibídem.

[26] Antonio Rubial García (1992).

[27] Fray Antonio Correa, *Fvnebre paneyris qve a las horas del muy piadoso y nobilissimo Republicano Diego del Castillo Comprador de Plata, consagrò como à Patrono de su Iglesia El muy Illustre Convento de las Señoras Religiosas Descalças de Sancta Isabel de esta*

La retórica del sermón vinculaba las generalidades del discurso religioso con los episodios cotidianos a través de una trama de figuras literarias de una larga tradición. El peculiar uso de la historia sagrada como figuración previa de sucesos presentes era un recurso privilegiado por los predicadores. Es de suponer que los oyentes del sermón fúnebre del mercader Diego del Castillo supieran quiénes eran Salomón y David, y que fueran capaces de captar cabalmente porqué el mercader resultaba comparable a estos insignes personajes:

> Fabrica poderoso como Salomón el sumptuosissimo Templo de Santa Maria de los Ángeles en Hueicholopochco, y todo su convento, y como que no queda su esmero acreditado dexa en su testamento, como David, mandado que su lampara se dote, que se den mil y quinientos pesos para lo más necesario del convento: y porque en todo quede corriente, para el agua le dexa dos mil pesos. O qué liberalidad tan generosa![28]

A través de esta prédica el orador reiteraba la concepción de la verdadera caridad como generosidad con la Iglesia, con la intención de aleccionar a los asistentes sobre una cuestión vital que era el empleo de las riquezas:

> Edificar Iglesias y adornarlas con altares, es mejor que atesorar y conservar los bienes que assi de nada sirven. Bueno es esto dize el santo [Ierónimo]; pero es mejor lo otro. Qual? Vestir a Christo en el pobre, visitarlo en el enfermo y alimentar los conventos de las Monjas. Esto es lo más perfecto y aquello es lo más grande de la generosa liberalidad de nuestro noble difunto[29].

El sermón trataba de responder a preocupaciones generales del público, pero también era un comentario concreto sobre procesos que estaban presentes en su entorno. Se trataba así de explicar y hacer aceptable el ascenso de las grandes fortunas mercantiles. En esta tarea fue fundamental tanto la actividad de los propios comerciantes como mecenas de la Iglesia, como la de los letrados que pregonaron a los cuatro vientos estas obras como ejemplo supremo de caridad cristiana. Dedicando enormes capitales o incluso buena parte de sus legados a dotar una serie de obras pías, los grandes comerciantes se adherían a la idea de "bien común", cara a los cuerpos funcionariales reales y buscaban neutralizar las críticas a sus avances en la escala social. Pero el contenido del "bien común", mediado por la concepción teológica de caridad, era definido por una casta letrada

---

Ciudad de Mexico el dia 29. de Março de 1683. México, 1683, f. 8.

[28] Ibídem, f. 4v.

[29] Ibídem, f. 7v.

de enorme influjo en la sociedad colonial. Es posible dar cuenta de este entretejido de percepciones una vez que hemos dejado de considerar estos textos sólo como fuentes de datos, y nos esforzamos por comprender que las propias formas empleadas con sus anacronismos, imágenes y tropos enrevesados, constituían un lenguaje prestigioso que al ser utilizado para referirse a un tema u objeto lo prestigiaba también ante sus receptores. El esfuerzo por encuadrar el fenómeno relativamente novedoso e inquietante de la riqueza mercantil dentro del "universo imaginativo" con que estaba familiarizada la feligresía novohispana era realizado ante todo por especialistas en el manejo barroco del discurso religioso a través de lo cual el lenguaje se constituía efectivamente en "conciencia práctica" de seres humanos concretos[30].

[30] Raymond Williams (1998), p. 58.

Discordia en el paraíso
Enfrentamientos en torno a la posesión de la tierra en las comunidades indígenas de Cholula durante el siglo XVIII

Wiebke von Deylen

Tras la lectura de ciertos estudios en torno a la historia de las comunidades indígenas de Mesoamérica, el lector suele quedarse con la impresión de que "todo tiempo pasado fue mejor"[1]. El presente artículo cuestionará la visión idílica de la convivencia indígena que ha dominado por mucho tiempo la investigación acerca de tales comunidades. La crítica a esta idealización se basará en el análisis de la organización de la tenencia de la tierra, de las posibles formas de distribución y posesión de terrenos y de conflictos que pueden resultar de tales estructuras de propiedad. Antes de analizar la tenencia de la tierra con base en casos concretos del distrito de Cholula durante el siglo XVIII, se describirá brevemente el desarrollo de la investigación etnohistórica en torno a las comunidades indígenas de la época colonial.

Tal investigación ha sido definida durante décadas por un clásico entre los modelos antropológicos aparecidos en este siglo: el concepto de *closed corporate community*, desarrollado por Eric R. Wolf en los años cincuenta[2]. Características esenciales de este modelo son la propiedad colectiva de la tierra y la delimitación del grupo frente al resto de la sociedad, tanto en lo que se refiere a la aceptación de nuevos miembros como al intercambio de bienes materiales y culturales. Dentro de la comunidad hay un sistema de cargos religiosos y de festividades que aseguran la repartición de los excedentes acumulados y, por consiguiente, la nivelación social.

---

1 Sobre el tema de la mitificación del "indio" y sus implicaciones en la investigación etnohistórica, véanse las reflexiones de Arij Ouweneel sobre "The Indian Inside Us". Arij Ouweneel (1996), pp. 307-317.

2 Eric R. Wolf (1957).

Investigaciones ulteriores pusieron en duda la aplicabilidad global de este modelo a las comunidades indígenas coloniales de Mesoamérica[3]. Por una parte, estudios regionales permitieron establecer una fuerte diferenciación entre las etnias de Mesoamérica y su desarrollo en el transcurso de la época colonial. La perspectiva regional de los análisis tomó también en cuenta las diferencias en los grados de integración de las comunidades indígenas en la economía colonial, que, en general, tenían una dimensión esencialmente mayor de lo que anteriormente se había supuesto[4]. Por otra parte, estudios etnohistóricos contribuyeron a que los pueblos de indios ya no fueran considerados como una entidad unitaria. La inclusión de fuentes en lengua indígena permitió ampliar considerablemente nuestro conocimiento, tanto en el ámbito de la diferenciación social intracomunitaria entre la nobleza y la población común –es decir, los *macehuales*– como en el de la cultura y el sistema político a nivel local. El principal investigador de estos temas ha sido James Lockhart, cuya obra fundamental, sobre los nahuas de México central entre los siglos XVI y XVIII, se dedica a aspectos centrales de la vida indígena[5]. Puesto que Lockhart se basó casi exclusivamente en fuentes nahuas, sin embargo, ciertos aspectos que resultan de la interacción entre las poblaciones indígena y no-indígena y, sobre todo, entre los nahuas y la administración española, no fueron incluidos en su estudio.

Existe el consenso entre los investigadores de que, durante la segunda mitad del siglo XVIII, hubo una creciente escasez de tierra en México central a consecuencia del aumento de la población. Un segundo supuesto básico consiste en la existencia de tierras de comunidad como forma predominante de tenencia de terrenos para los pueblos de indios. Según este concepto, la superficie útil de que podía disponer una comunidad se distribuía en su mayor parte en parcelas para el uso individual. La propiedad privada no jugaba un papel importante dentro de

---

3 Véase el comentario del mismo autor casi 30 años después de la publicación de su artículo, en el cual admite que resultados ulteriores han modificado o incluso refutado su modelo en muchos aspectos. Eric R. Wolf (1986). Como ejemplo de una crítica por parte de investigadores de lengua alemana, véase Andreas Wimmer (1996).

4 Para unos pocos ejemplos, véase los estudios de William B. Taylor (1972); Eric Van Young (1981); Nancy Farriss (1984) y John K. Chance (1989).

5 Véase James Lockhart (1992). En esta obra se presentan numerosos estudios de sus discípulos acerca de los temas arriba mencionados.

este esquema. Una cuestión clave que se deriva de esta forma de organización es la de quién tenía el poder de distribuir los escasos terrenos. Una de las hipótesis más interesantes consiste en suponer que este poder correspondía a los gobernadores, líderes indígenas a nivel local. Estos habrían ocupado una posición privilegiada en los pueblos, la cual podían aprovechar para distribuir las tierras de comunidad según su parecer, fortaleciendo de esta manera su dominio[6].

Todo este desarrollo de la investigación etnohistórica ha conducido a un cambio de paradigma en relación a los indígenas, los cuales ya no son percibidos exclusivamente como víctimas, sino también como actores. A más de cuarenta años del surgimiento del modelo de la *closed corporate community*, disponemos de conocimientos considerablemente más amplios que nos permiten negar su validez ilimitada para la Mesoamérica colonial, puesto que algunas de sus premisas centrales, como, por ejemplo, la homogeneidad social o la fuerte delimitación cultural o económica frente al resto de la sociedad, ya no son sostenibles en su forma original[7].

Sin embargo, con el intento de contraponer a este modelo una representación detallada de la vida intracomunitaria indígena para regiones particulares y períodos delimitados, nos encontramos rápidamente con numerosos aspectos que aún no han sido investigados. Por ejemplo, hasta ahora sabemos muy poco acerca de la estratificación social interna de los *macehuales*, el funcionamiento de la economía indígena o la organización concreta de la distribución de la tierra en las comunidades. Precisamente en las ideas de homogeneidad social y de propiedad colectiva de la tierra radica una gran fuerza de atracción de este modelo para ciertos investigadores, que acaso ven en él una imagen contrapuesta a la sociedad industrial occidental.

La cuestión de la organización concreta de la tenencia de la tierra es por lo tanto significativa desde diversos puntos de vista. Por un lado, la premisa de la propiedad colectiva del suelo constituye un elemento central del modelo de la *closed corporate community,* con una fuerte componente ideológica. Por otro lado, la distribución de la tierra es un aspecto clave de las sociedades agrarias. En el presente artículo, se cuestionará tanto el concepto de la propiedad colectiva

---

6 Véase Arij Ouweneel (1995).

7 Véase el comentario en torno a la repercusión del modelo en el contexto de un inventario de la etnohistoria norteamericana, John K. Chance (1996), pp. 379-403.

como las ideas de homogeneidad social y de –implícitamente– una vida armónica estrechamente vinculada a aquel. Por consiguiente, un aspecto central en el tema de la distribución del suelo consistirá en el análisis de los conflictos en torno a su posesión[8]. En un primer paso se investigará en qué forma se controlaban los terrenos, cómo podía cambiar de manos este control y qué alcances tenía el poder de disposición de los individuos. En un segundo paso se analizarán los mencionados conflictos. Además, se cuestionará el papel de los cabildos como representantes de las comunidades en estas transacciones y el supuesto poder del gobernador para la distribución de la tierra.

Tal estudio se realizará investigando los pueblos de indios en el distrito de Cholula durante el siglo XVIII. Un espacio de investigación estrechamente limitado permite la conexión de datos procedentes de esferas sociales, económicas, culturales y políticas y, por tanto, la representación de relaciones de intercambio complejas, como serían, por ejemplo, la ya mencionada cuestión del vínculo a nivel local entre cargos políticos, el poder para distribuir la tierra y la institución del compadrazgo. Mediante la reducción de la escala de observación, la microhistoria funciona como un microscopio que hace visible lo que hasta entonces había permanecido oculto. Pero el espacio de investigación no es comprendido como un microcosmos que se aclara por sí mismo, sino que es puesto en relación con el contexto general y los planteamientos de la macrohistoria[9].

Una investigación de tal enfoque requiere de la existencia de una colección de fuentes que incluya documentos en concentración suficiente para comprobar los vínculos anteriormente mencionados. Con el "Fondo Cholula", que se conserva en el Archivo Judicial de Puebla, se dispone de numerosos documentos del juzgado de este distrito[10]. Estas fuentes permiten el estudio de las comunidades indí-

---

8 Para un ejemplo de conflictos en torno a la distribución de la tierra dentro de comunidades nahuas en este siglo, que ponen en duda la validez de los presupuestos básicos del modelo de Wolf para estudios de casos actuales, véase Frans J. Schryer (1987).

9 Para una discusión detallada del concepto de la microhistoria, veáse Carlo Ginzburg (1993) y el volumen editado por Jürgen Schlumbohm (1998).

10 Las fuentes del "Fondo Cholula", a continuación abreviadas AJ Fondo Cholula, están guardadas en cajas con documentos que abarcan de un solo año hasta tres, sin más especificaciones, tales como enumeraciones o expedientes. Algunas pocas fuentes de Cholula se encuentran en la parte histórica del Archivo Judicial que pertenece ahora a la sección del Instituto Nacional

genas durante el siglo XVIII desde perspectivas muy diferentes. El presente artículo se concentra en el aspecto de la tenencia de la tierra en Cholula[11]. La base documental de su argumentación consta de testamentos, divisiones de bienes, contratos de compra-venta, de arrendamiento, de empeño y actas de conflictos jurídicos.

Para todos los mexicanistas, el nombre de Cholula refleja el esplendor de uno de los lugares sagrados más importantes de América, que poco antes de la Conquista atraía cientos de miles de peregrinos. En 1519 los españoles dieron muerte a miles de indígenas y destruyeron gran parte de la ciudad. Este episodio quedó registrado en la memoria colectiva como "la matanza de Cholula". La fundación de Puebla de los Ángeles, a sólo unas leguas de distancia, contribuyó a que Cholula perdiera para siempre la importancia de los tiempos prehispánicos y quedara reducida a un distrito de unos 600 kilómetros cuadrados[12]. Esta reducción hace de Cholula un espacio de investigación ideal. Aparte de su extensión limitada ofrece buenas condiciones adicionales para el análisis histórico: su ubicación en el centro del país –es decir, en la zona de mayor densidad de población– su cercanía a los centros políticos y económicos, el haber sido un núcleo importante de cultura nahua –tanto en tiempos prehispánicos como coloniales– y el hecho de que en ella tuvo lugar una convivencia relativamente cercana entre las poblaciones indígena y española. A comienzos del siglo XIX, el distrito tenía una población de aproximadamente 22.500 habitantes, de los cuales 3.000 no eran indígenas. Aparte de la ciudad de Cholula, que era gobernada por un cabildo indígena, había unos 40 pueblos en la jurisdicción, 5 de ellos cabeceras, y como 55 haciendas y ranchos. Los productos agrícolas más importantes eran el trigo –que se cultivaba

de Antropología e Historia de Puebla, abreviadas a continuación AJ INAH.

11 En mi tesis doctoral, actualmente en proceso de elaboración, "Indigene und interethnische Wirtschaftsbeziehungen im spätkolonialen Mexiko: Eine mikro-historische Studie im Distrikt Cholula, 1750-1810" (Etnias y economía en el México colonial tardío: un estudio micro-histórico en el distrito de Cholula) se investiga no sólo la tenencia de la tierra, sino también cuestiones tales como la organización de la representación política o el campo de la participación indígena en el crédito colonial. Aparte de las relaciones puramente intra-indígenas, tratará principalmente del alcance y de las formas de los contactos entre las poblaciones indígena y no-indígena.

12 Francisco G. Hermosillo (1985).

sobre todo en las posesiones españolas–, el maíz y el pulque que se ganaba de los magueyes, predominantes en la agricultura comercial indígena del distrito[13].

Entre los nahuas del Altiplano central, tanto en el grupo de los nobles como en el de los *macehuales*, la dispersión de la propiedad agrícola fue muy significativa desde los tiempos prehispánicos hasta por lo menos el final de la época colonial[14]. Aparte del solar central, que casi siempre estaba situado al lado de la casa, una persona podía poseer muchos terrenos más que se encontraban en el mismo pueblo o en comunidades cercanas. El número de solares y el radio de su dispersión variaba según la extensión de los bienes. Hasta el momento, los estudios se han concentrado en las posesiones de los caciques; pero los casos de Cholula confirman, con una base documental muy amplia, que esta forma de tenencia no se limitaba a los amplios terrenos de los caciques, sino que también era habitual entre la gente común. Para mencionar un ejemplo, don Mateo de Luna, un noble de San Gregorio Sacapexpam, tenía posesiones con el valor de 7.800 pesos repartidas en 31 terrenos[15]. Pero incluso un cierto Pascual Antonio, de San Gabriel Ometoxtlan, que poseía tierra con un valor de sólo 150 pesos, la tenía dividida en 11 terrenos[16].

Los traspasos de poder de disposición sobre un terreno se presentaban en Cholula bajo varias modalidades. La más frecuente en las comunidades indígenas del distrito era la herencia[17]. En los testamentos se especificaba para cada terreno no sólo su ubicación y valor, sino también su origen, es decir, de quién fue heredado o comprado. Se ve una clara tendencia de los testadores a procurar que la tierra heredada de los padres quedase en poder de los hijos. En los casos en que querían otorgar a parientes lejanos o a sus ahijados algún terreno, normalmente escogían solares adquiridos o lejos de sus casas. Pero había algunas excepciones a esta forma de herencia que no provocaban protestas de los hijos ni de la comu-

---

13 Veáse las noticias estádisticas de la intendencia de Puebla del año 1804. Manuel de Flon (1976), pp. 165-166.

14 James Lockhart (1992), pp.150-152.

15 AJ, Fondo Cholula, caja año 1785, f.1-151.

16 AJ, Fondo Cholula, caja años 1760-62, f. 15-26.

17 Como una comparación véase los estudios de S. L. Cline (1986), que se basan en el análisis de testamentos del valle de México del siglo XVI, y de Margarita Loera (1983), que analiza la herencia indígena en Calimaya, un pueblo del valle de Toluca durante la época colonial.

nidad. Esto es ya una indicación de que los terrenos no estaban vinculados a una cierta familia, sino que el testador podía legarlos a las personas de su preferencia. Otro argumento más fuerte es el hecho de que en caso de muerte sin dejar descendencia, la parte central de las tierras era heredada por el cónyuge sobreviviente, de modo que la tierra se perdía para la familia del testador. Como era frecuente que los esposos procedieran de otro pueblo del distrito, la tierra podía quedar incluso en posesión de miembros de otra comunidad. En estos sistemas de matrimonio y herencia los individuos y su poder de disposición sobre los terrenos tenían entonces un papel muy fuerte frente a los intereses de la comunidad. El estudio sobre la herencia indígena en Calimaya ha demostrado que, en contraposición al caso cholulteca, en estos pueblos del valle de Toluca había una endogamia estricta, pues los matrimonios se celebraban casi exclusivamente entre miembros de la misma cabecera o del mismo sujeto, de modo que las tierras quedaban en todo caso en la misma comunidad[18]. Las prácticas de herencia en Cholula sobrepasan este concepto de las tierras de comunidad, según el cual, un terreno que en un momento dado había sido asignado a un miembro de la comunidad podía ser traspasado a alguno de sus parientes. Sin embargo, esta posibilidad de transferencia se limitaba a los descendientes directos y excluía la enajenación del terreno fuera de la comunidad.

Para aclarar estas estructuras de herencia vigentes en el distrito de Cholula se presentará un caso concreto. En 1761, tres indios de la ciudad de Cholula reclamaron un terreno ubicado en el pueblo de Sacatepec del mismo distrito. Su padre había muerto en 1746, pero 15 años más tarde descubrieron que él era el heredero universal de su primera esposa, natural de Sacatepec, es decir, que el referido terreno era de su propiedad. Como nadie reclamó la tierra a la muerte de la esposa, dos indios de Sacatepec la cultivaron desde entonces. Los tres herederos de Cholula exigieron ante los tribunales la devolución de la tierra y pidieron incluso el pago retroactivo del arrendamiento correspondiente. Este ejemplo demuestra que, en caso de una muerte sin dejar ningún heredero, la propiedad quedaba en posesión de la comunidad, que la podía asignar a otros usuarios. Pero resultó que sí había un heredero, el viudo, que se casó otra vez y dejó hijos, de modo que a fin de cuentas el terreno en Sacatepec llegó a manos

[18] Margarita Loera (1983), p. 16.

de unos indios de Cholula[19]. Este ejemplo demuestra la importancia que tenían en Cholula las reclamaciones individuales que se basaban en documentos –tales como testamentos– frente a los derechos colectivos.

La compra-venta de terrenos era la segunda modalidad importante de cambio de poder de disposición. En cualquier caso, no vemos ninguna restricción en lo que se refiere al origen de los terrenos, pues se enajenaban tanto tierras heredadas como adquiridas. Los criterios para seleccionar una cierta superficie para la venta parecen basarse más bien en razones prácticas como la de su ubicación, su valor o el interés de un posible comprador. En el siglo XVIII, la compra-venta era muy frecuente entre los indígenas, mas no entre indios y no-indios. El paso de una amplia parte de la superficie útil del distrito a manos de los españoles ya había tenido lugar en los dos siglos anteriores[20]. Hay casos registrados tanto de la compra como de la venta de tierras por un español a un indígena, pero la mayoría de las transacciones de este tipo se limitaron a participantes indios. Las frecuentes ventas conferían una gran dinámica a la distribución de los bienes raíces. En muchos casos, con las ganancias del negocio, el vendedor compró otro terreno o una casa en otro lugar. Las compras que hicieron los españoles se concentraron en terrenos adjuntos a su posesión. Esta política de aglomerar terrenos no se puede comprobar entre los indígenas. Todavía a fines de la época colonial mantenían el esquema de una posesión dispersa.

Un ejemplo para las actividades de compra-venta entre los indígenas es el caso del solar y la casa llamados "Nascuatlan". En 1761, una cierta Francisca María Tecuato los vendió por un precio de 60 pesos a Petrona Mexix, indígenas *macehuales* las dos. Dos años después ya habían muerto tanto la compradora como su hijo, Joseph Hasca Mexix. El cuñado de Joseph Hasca revendió el terreno para poder pagar las deudas del difunto. La compradora era otra vez una mujer, la indígena Josefa Tecpanearte[21]. Tras su muerte en 1782 se repartió la herencia entre sus hijos. El solar y la casa se valuaron en 33 pesos. Este ejemplo demuestra que

[19] AJ, Fondo Cholula, caja años 1765-68, f. 1-30.

[20] Rik Hoekstra (1993), pp. 89-92.

[21] Los casos investigados indican una fuerte posición económica de las mujeres indígenas en Cholula. Como comparación, véanse los estudios sobre el valle de Toluca de Stephanie Wood (1997) y de Deborah E. Kanter (1995).

entre los *macehuales* eran frecuentes los cambios de posesión tanto por herencia como por compra-venta[22].

Los *macehuales* tenían que pedir el permiso de las autoridades españolas para la venta de un terreno. Este permiso fue en ocasiones denegado con el fin de impedir que una familia se quedase sin tierras. Un caso en que el subdelegado de Cholula se negó a dar el permiso para una compra-venta ocurrió en la misma ciudad de Cholula. En 1790, los cuñados Rafael Xilaca y Manuel Antonio Coatl querían vender una casa con un solar adjunto para poder pagar sus deudas. La licencia requerida fue negada con el argumento de que no era cierto que tenían deudas, sino que querían utilizar las ganancias para comprar pulque[23].

Tanto las formas mencionadas de herencia como la compra-venta constituyen elementos esenciales en la definición de la propiedad privada y fortalecen la posición del individuo frente a la comunidad. Tenemos incluso documentos que demuestran que también se arrendaron y empeñaron terrenos y que no había ninguna diferencia si eran heredados o adquiridos. Todas estas transacciones comprueban que los usuarios eran "dueños absolutos" de la tierra, tal como se expresó en una fuente en torno a una disputa sobre la posesión de un terreno en el pueblo de San Miguel Cosme[24]. No ha sido posible comprobar ninguna intervención por parte de la comunidad ni de los participantes que se pudiera interpretar como la expresión de una conciencia de que la tierra era propiedad comunal y de que su uso estaba vinculado a condiciones que limitaran el poder de disposición individual. Lo que sí era frecuente era la presencia de altos oficiales de los cabildos indígenas en los pueblos como testigos de testamentos y compra-ventas. Este hecho se puede interpretar como un consentimiento implícito de la comunidad[25]. En la ya citada fuente en torno a un conflicto en San Miguel apareció la declaración de un ex-aguacil mayor del pueblo. Confirmó que tanto él como sus colegas del cabildo estaban presentes como testigos cuando se realizó la disputada venta del terreno. Sin embargo, todos estos cambios de posesión de tierras se efectuaron entre individuos sin necesidad de pedir un permiso oficial de la comunidad.

---

22 AJ, INAH, exp. 3774, f. 1-10.

23 AJ, Fondo Cholula, caja años 1790/91, f. 1-3.

24 AJ, Fondo Cholula, caja año 1799, f. 1-5.

25 James Lockhart (1992), pp. 51-52.

Hasta ahora hemos considerado únicamente transferencias de propiedad no conflictivas. Pero, como era de esperarse, también en las comunidades indígenas de Cholula se presentaron numerosas disputas en torno a la posesión de la tierra. Había dos tipos de conflictos: uno en donde todos los involucrados eran particulares y otro en donde la comunidad era parte interesada.

En los casos de enfrentamientos entre particulares destacan los conflictos intrafamiliares en cuestiones de herencia a la muerte de un testador. Constelaciones típicas eran, por ejemplo: el uso y la venta de terrenos que no pertenecían a un heredero; la usurpación de parte de alguna casa que había sido dividida; casos de muertes intestadas, o bien abusos por parte de los albaceas. Luciano Máximo Delgado de Cholula, por ejemplo, se quejó en 1791 de su tía Guadalupe Delgado, que en su función de albacea de su madre difunta no pasó la parte de herencia correspondiente a su sobrino, que tenía tales derechos en representación de su padre difunto. "Hasta el día nada se ha executado de lo dispuesto por mi padre y mi abuela, no obstante de las repetidas diligencias."[26] Otro patrón frecuente eran las reclamaciones de hijos de primeros matrimonios sobre el traspaso de terrenos a los hermanastros. En 1799, por ejemplo, un tal Pasqual Saucedo de Tonanzintla pidió a su madre María Azal que le entregase la casa y un solar que formaban parte de la herencia de su padre. María Azal quería pasar esta posesión a la hija que tuvo de su segundo matrimonio, lo que justificaba con derechos propios[27].

Otros conflictos entre particulares involucraban a indígenas de la misma comunidad que no eran parientes. Un caso frecuente era la usurpación de tierras, como el ejemplo ya mencionado de Sacatepec, cuando los herederos se enteraron tardíamente de la existencia de un testamento y encontraron la tierra cultivada por dos indígenas de la comunidad. Numerosos enfrentamientos giraban en torno a la cuestión de decidir si un terreno había sido vendido o solamente arrendado o empeñado. En 1769, por ejemplo, Miguel Barrios falleció intestado, por lo que sus sobrinos reclamaron su posesión en San Luis. Este acto provocó la resistencia de Francisco Soamani, que presentó documentos para comprobar que ya había comprado el terreno en 1757[28].

---

[26] AJ, Fondo Cholula, caja años 1790/91, f. 1.

[27] AJ, Fondo Cholula, caja año 1799, f. 1-4.

[28] AJ, Fondo Cholula, caja año 1769, f. 1-15.

En todos los casos documentados, por lo menos uno de los afectados se dirigió a la justicia española para que ésta le ayudase a hacer valer sus derechos. Esto indica que las atribuciones de la comunidad indígena para resolver conflictos entre sus propios miembros eran restringidas y que, en muchos casos, los demandantes preferían acudir directamente a las instancias judiciales españolas. No es posible demostrar a partir de los documentos que existiera un afán de excluir a los españoles de los asuntos de la comunidad autóctona y de los conflictos entre sus miembros; antes bien, parece existir la tendencia opuesta.

También se presentaron demandas en las cuales la comunidad era parte interesada. Estos enfrentamientos se resolvían también ante la justicia española. En ocasiones, la comunidad y algún particular se disputaban la propiedad de un terreno. En un caso de San Gabriel Ometoxtlan, en 1799, los oficiales del cabildo presionaban a Juan Feodoro con amenazas de excluirlo del padrón de la iglesia para que devolviera un cierto terreno a la comunidad. Feodoro se defendió ante el subdelegado y logró comprobar sus derechos en cuanto al terreno disputado[29]. En el pueblo de Tlaxcalantzingo, dos indígenas ocuparon un solar con el argumento de que no tenían ninguna tierra para cultivar, mientras que los demás miembros de la comunidad sí tenían terrenos. En el momento del conflicto dicho solar fue usado como pasto colectivo para el ganado mayor. Había pasado a manos de la comunidad porque sus dueños que lo habían cultivado antes murieron durante una epidemia sin dejar herederos. La comunidad se dirigió a la justicia española para recuperar este terreno y tuvo éxito en su reclamo[30].

Este ejemplo demuestra la ambigüedad de la expresión "tierras de la comunidad". En la historiografía ha sido interpretada como refiriéndose a terrenos de propiedad comunal que se repartían entre las familias para el uso individual. En nuestro ejemplo, los dos indígenas hicieron precisamente esto y lo justificaron con el hecho de que todas las familias tenían un solar. La comunidad reclamó la tierra para el uso colectivo como pastos para el ganado mayor y no para la asignación a una familia. En las fuentes se menciona con frecuencia que tal y tal territorio linda con tierra de la comunidad, sin especificar el uso del terreno. Queda entonces la duda si en el distrito de Cholula no existía en absoluto lo que tradicio-

[29] AJ, Fondo Cholula, caja año 1799, f. 1-30.

[30] AJ, Fondo Cholula, caja año 1794B, f. 1-35.

nalmente entendemos como tierras de comunidad, es decir, si sólo existen la propiedad privada y las tierras de uso colectivo o si también parte de la tierra era repartida por la comunidad para el cultivo particular. Este último uso no jugaba un papel importante en el distrito de Cholula, al menos por lo que es posible inferir a partir de la amplitud de los casos de propiedad privada.

Hemos visto entonces en torno a la cuestión de la tenencia de la tierra que en las comunidades indígenas de Cholula predominaba claramente la propiedad individual frente a la propiedad colectiva o incluso el uso colectivo de los terrenos. Este esquema de la tenencia nos permite hacer una comparación de los pueblos de indios cholultecos con cualquier aldea europea del siglo XVIII. Y, tomando en cuenta el predominio del feudalismo en la Europa del aquel entonces, resulta difícil encontrar campesinos libres que tuvieran tanto poder de disposición de sus terrenos como los indígenas de Cholula[31].

Una cuestión importante que resulta de la ausencia de la propiedad colectiva en Cholula es la de las posibles consecuencias para la cohesión interna de los pueblos de indios. Las tierras de la comunidad se consideran como un elemento básico para constituir una comunidad indígena. Tampoco se destacaron en Cholula otras instituciones corporadas que pudieran sustituir esta forma de propiedad colectiva. Por ejemplo, en el caso de Calimaya en el valle de Toluca existía en la segunda mitad del siglo XVIII una tendencia marcada a legar terrenos a las cofradías indígenas. Así los miembros de una comunidad fortalecían la tenencia colectiva de la tierra, que era dirigida por una organización corporada de la Iglesia. Tomando en cuenta además la endogamia estricta y ciertas modificaciones del sistema de herencia, en Calimaya predominaban claramente los intereses colectivos frente a los individuales[32]. En el caso de Cholula por el contrario no se destacó ninguno de estos mecanismos para fortalecer la cohesión interna de la comunidad.

Ya nos hemos referido a la hipótesis reciente que pone en duda el acceso igualitario a la tierra y que ve en su lugar un papel importante de la administración indígena en la repartición de las parcelas. Sin embargo, en el estado actual de la

[31] Veáse la edición clásica sobre los diferentes sistemas de propiedad campesina y herencia en los países europeos de Jack Goody et al. (1976).

[32] Margarita Loera (1983), pp. 24-25.

investigación no se encuentra ningún indicio que permita suponer que los gobernadores o los cabildos de Cholula tenían una influencia fuerte en la distribución de la tierra. En un paso siguiente será necesario estudiar las consecuencias de esta estructura de posesión basada en propiedad privada para el papel de los cabildos y para la autoridad del gobernador y, sobre todo, para la cohesión interna de la comunidad. Ulteriormente, cabría plantear la hipótesis de que la pertenencia a una categoría como español o indio afectaba la convivencia en las aldeas en el centro de México en menor grado de lo que suele suponerse.

El estudio de la tenencia de la tierra en Cholula ha demostrado claramente que, en contraposición a un supuesto básico del modelo de la *closed corporate community*, en la sociedad cholulteca era muy importante la tenencia no comunal de la tierra. De esta estructura de posesión resultaron problemas muy humanos y muy conocidos en sociedades que se basan en la propiedad privada. Se ha visto en Cholula que los conflictos resultantes de este esquema de propiedad no se resolvían dentro de la comunidad misma, sino que se recurría constantemente a instancias externas. En otras palabras: no se trataba de una sociedad homogénea, cerrada e implícitamente pacífica, que vivía en armonía consigo misma (¿acaso en el paraíso?), sino que la manzana de la propiedad privada ya había introducido en ella la discordia. Y es más que probable que la idea de la existencia de una entidad corporativa de este tipo en el centro de México no haya tenido nunca un sustento real. Queda la dificultad de explicar la persistencia que han tenido y tienen ciertos paradigmas de las ciencias históricas y antropológicas, que parecen haber troquelado el inconsciente de generaciones de investigadores. Existe una tendencia a idealizar al indígena y su forma de vivir que en muchas ocasiones tiene bases empíricas débiles. América sigue siendo hasta nuestros días un territorio propicio para la proyección de las fantasías europeas y para la ubicación de sus utopías.

Ni indio ni español. La identidad ambigua de la elite colonial paraguaya*

Barbara Potthast

Cada nación necesita sus mitos fundadores, esto lo sabemos a más tardar desde los trabajos de Benedict Anderson, Ernest Gellner y otros[1]. En el Paraguay, el mito es el de una harmonía étnica casi perfecta que distingue este país de todos los otros de América Latina. Aunque los historiadores, los antropólogos y muchos paraguayos críticos ya no creen en esta harmonía, la idea sigue siendo una parte integral de la identidad nacional y un punto de referencia en muchos discursos políticos y populares.

Los mitos, sin embargo, no son totalmente aleatorios, necesitan una base real para poder enraizarse y difundirse. La base real del discurso en consideración es la composición, relativamente homogénea, de la población paraguaya, con un porcentaje de mestizos superior al 90%, y esto desde hace siglos. Es importante también el hecho de que la lengua indígena sea utilizada por la mayoría de los habitantes como medio habitual de comunicación[2]. El país, uno de los más pobres del continente, se caracterizaba también, hasta hace pocas décadas, por su homogeneidad económica, por el hecho de que también los ricos eran, en comparación con otros países latinoamericanos, relativamente "pobres". Es decir, la sociedad paraguaya era una sociedad poco diversificada, tanto profesional como socialmente.

Esta homogeneidad social es la base, se dice, del fuerte y temprano nacionalismo paraguayo que empezaba a manifestarse a más tardar en el momento de la

---

* Parte de este artículo fue publicado en otro ensayo con el título: "Los mancebos de la tierra. La elite mestiza de Asunción durante la época colonial", en: Christian Büschges y Bernd Schröter (1999).

[1] Benedict Anderson (1985); Ernest Gellner (1983).

[2] Según el censo de 1992, aproximadamente la mitad de la población era bilingüe, es decir que hablaba el guaraní y el castellano, 40% hablaba sólo guaraní, mientras nada más que 6,35% de la población dominaba sólo el castellano. (Los restantes hablaban otros idiomas.) República del Paraguay (1994).

independencia. Los paraguayos se negaron enseguida y casi unánimamente a las pretensiones bonaerenses y declararon muy tempranamente su independencia tanto de la antigua capital del Virreinato, Buenos Aires, como de la metrópoli española. Bajo el gobierno del enigmático "Dictador Supremo" Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia, comúnmente llamado Dr. Francia, el país se aislaba además casi totalmente del resto de la región rioplatense por varias décadas[3]. El momento clave del nacionalismo –y del discurso sobre la nación– sigue siendo la resistencia heroica – o casi suicida– durante la Guerra del Paraguay o Guerra de la Triple Alianza y – aunque en menor medida– durante la Guerra del Chaco.

Pero, ¿cuál es la causa de este nacionalismo temprano y fuerte, que sí es destacado por todos los investigadores? El tema es demasiado complejo para abordarlo en un corto trabajo como este. En este artículo me voy a concentrar más en las raíces coloniales de este problema y en el papel de las elites en este proceso. A parte de que la elite siempre tiene una función importante en la creación y difusión de la identidad nacional, es de mayor importancia para la discusión del caso paraguayo. Estudié, hace algunos años, la política poco convencional con la cual el ya mencionado Dr. Francia quería –según la interpretación corriente– forzar la unidad socio-política y étnica de la población. Esta investigación me llevó a cuestionar cada vez más el estereotipo de la homogeneidad socio-económica y étnica de la sociedad paraguaya, sobre todo en la época colonial.[4]

Entonces cabe la pregunta ¿era esta región una "tierra de los iguales", como se dijo ya en el siglo XVIII[5], un caso de síntesis exitosa de lo americano y lo europeo, como dice el mito nacional paraguayo y como piensan algunos historiadores?[6] Veamos algunos ejemplos de este discurso:

> El indio guaraní no aparece como elemento extraño y contradictorio en la formación de la nacionalidad paraguaya. Actúa como un factor decisivo en la considerable empresa que realizó España en la vasta hoya hidrográfica del Plata. Desde el primer instante buscó aliarse a la civilización europea, pero dándole un fin americano y dotándole del sentido de la tierra materna. La alianza del indio y del europeo realizó la síntesis racial en el mestizo, primera expresión de una nueva humanidad, típicamente americana, que iba a irrumpir con ideales y caracteres propios en la agitada historia del mundo. [...] El hijo de la india guaraní y del aventurero castellano poseyó, desde sus orígenes, un intenso patriotismo americano. Dueño de las con-

---

3 Günter Kahle (1962); John H. Williams (1979).

4 Barbara Potthast-Jutkeit (1991); idem (1999).

5 Juan Francisco Aguirre (1948-1950).

6 Günter Kahle (1962); Allan White (1978); también Barbara Potthast-Jutkeit (1994).

> quistas de la técnica europea, la utilizó para ensanchar los dominos de la Cultura autóctona. Mediante este proceso, América comenzaba por conquistar al conquistador[7].
> Fueron las primeras madres hispanas que dieron origen a una nueva nacionalidad, agregándose a ellas la mujer indígena, noble y brava. [...] No olvidemos asimismo que paralelamente al "pacto de sangre", la dulce lengua nativa sirvió de aglutinante antes que factor de dispersión en el proceso de integración de nuestro pueblo, hasta constituirlo, como se reconoce plenamente por propios y extraños, en una homogénea individualidad racial[8].

Si esto fuera cierto, ¿cómo se definía y distinguía entonces la clase dirigente paraguaya? Sabemos que la calidad racial y étnica, la posición económica pero también la cultura jugaban un rol importante. ¿Existió también en el Paraguay una capa social alta que se distinguía del resto de la sociedad por su origen, su tradición, su color de piel, su estilo de vida y sus propiedades? Si era así, no cabe el discurso igualitario. Y si no era así, ¿cómo podemos imaginarnos esta clase dirigente en el contexto del imperio español y de la sociedad estamental?

A primera vista parecería confirmarse la visión tópica de una homogeneidad social. Sin embargo, la elite paraguaya puede encuadrarse históricamente en el contexto de las sociedades coloniales latinoamericanas, siendo posible explicar, a partir de sus características, las especificidades del modelo regional paraguayo.

En este artículo me concentraré en la primera fase, que tiene un significado particularmente importante como período de formación de la elite y como punto de referencia del mito nacional.

El proceso de mestizaje

La conquista del actual Paraguay se basó menos en enfrentamientos bélicos que en la alianza con los indios guaraníes locales, los cuales se procuraron la ayuda de los españoles en sus guerras contra otros pueblos indígenas vecinos. La alianza quedó sellada mediante la entrega de mujeres indias, un medio típico, no sólo entre los guaraníes, de reforzamiento de las alianzas políticas. A través del intercambio de mujeres, que en este caso tenía, desde luego, un carácter unilateral, los hombres de ambas partes contratantes se obligaban a ayudarse y apoyarse mutuamente[9]. Al igual que en otros lugares, las uniones entre conquistadores españoles y mujeres

---

[7] J. Natalicio González (1940), p. 109.

[8] Pastor Urbieta Rojas (1962), pp. 20 y 22.

[9] Barbara Potthast-Jutkeit (1996), pp. 26-36.

indias se produjeron fuera del matrimonio cristiano. Los mestizos paraguayos, sin embargo, pasaron a constituir, a falta de otra descendencia, la nueva capa alta. Al faltar metales preciosos, y dadas las precarias posibilidades de supervivencia, no se produjo en las décadas siguientes una llegada de pobladores españoles cuantitativamente significativa, aún menos, por supuesto, de mujeres españolas, de modo que no les quedó a los conquistadores otra posibilidad que reconocer a sus descendientes, habidos con mujeres indígenas, el estatus de herederos legítimos. En el discurso harmonizador, este proceso se caracteriza de la manera siguiente: "En el Paraguay no hubo, realmente, conquista, sino un recíproco sometimiento y seducción de los habitantes hispanos y de los miembros de las tribus guaraníticas". Efraím Cardozo, uno de los historiadores más prestigiados del siglo XX, llamó a esto "un método singular de conquistar el país que recuerda alegrías divinas"[10].

Tradicionalmente, se viene citando el testamento de Domingo Martínez de Irala como ejemplo más importante de la valoración social de indios y mestizos en esta fase formativa de la sociedad paraguaya. En este texto, Martínez de Irala enumeraba, con sus nombres completos, a un total de nueve hijos y a sus madres indias. No dudaba utilizar para estas el título de "doña". Tras los conflictos desencadenados con Alvar Núñez Cabeza de Vaca, enviado por la Corona, Irala casó algunas de sus hijas mestizas con oficiales españoles encuadrados en las tropas de su rival. Los hijos nacidos de estas uniones desempeñaron a su vez un papel fundamental en la conquista y el poblamiento del Río de la Plata.

En 1550 había en Asunción ya 3.000 mestizos, mientras que el número de los españoles no sobrepasaba los 400. 25 años más tarde, 280 españoles se encontraron con unos 5.000 mestizos masculinos. Jurídicamente, estos eran considerados españoles, pero las relaciones estrechas con sus madres indígenas se manifestaron en el uso común del idioma guaraní y en las costumbres alimenticias. Empezaba un proceso de aculturación bilateral sobre el alcance del cual se puede discutir bastante[11].

La generación de los primeros mestizos fue el principal protagonista de la conquista del Río de la Plata que, tras el abandono de Buenos Aires en 1541, se pro-

---

10 Cova: Solano López, p. 39, citado por Günter Kahle (1962) p. 78; Efraín Cardozo (1959), p. 64.

11 Desgraciadamente los antropólogos se han dedicado muy poco a estudiar este proceso.

dujo en lo esencial desde Asunción. Estos mestizos protagonizaron también la fundación de nuevas ciudades, lo que les confería de hecho el estatus jurídico de españoles, ya que solamente aquellos tenían este derecho[12]. Sin embargo, como la expresión "mestizo" tenía en el Perú connotaciones peyorativas, los paraguayos optaron por la orgullosa denominación "mancebos de la tierra"[13], indicador del desarrollo, en esta época, de una conciencia de grupo propia, para la que los orígenes indios, si bien no se negaban, pasaban a carecer de importancia. Las siguientes generaciones (aproximadamente a partir de la tercera) constituyeron una elite, que decía descender de los primeros conquistadores y sus hijos e hijas, y que intentó segregarse socialmente, mediante matrimonios dentro del grupo o con los escasos españoles presentes en el país, con bastante éxito hasta comienzos del siglo XVIII. Si bien no se trataba de una capa social de perfiles absolutamente nítidos, sí es cierto que

> [...] impregnar profundamente la mentalidad de la primera generación de mestizos, la que dentro del marco de aislamiento y pobreza de la provincia, se aferró al orden social tradicional de la madre patria, limitando las relaciones sociales, incluso el connubio al círculo de personas del mismo nivel[14].

Por este motivo, resulta casi erróneo hablar de una elite mestiza a partir del siglo XVII, puesto que estos mestizos, mediante los matrimonios celebrados dentro del grupo o con los pocos españoles ya no eran perceptibles como tales, ni desde el punto de vista de su físico, ni tampoco en lo referente a su autoconciencia como grupo[15].

---

[12] Véase José Luis Mora Mérida (1973), pp. 297-8. En los años 60 y 70 del siglo XVI se fundaron en la región del Guairá, es decir, entre los ríos Iguazú y Paranapané, Ciudad Real y Villa Rica del Espírito Santo, en Mato Grosso Santiago de Jerez y Santa Cruz de la Sierra en la Bolivia actual. Seguía Concepción del Bermejo en 1585, mientras que la región de la Argentina fue poblada en los años 70 y 80: primero Santiago del Estero, seguido de Santa Fe de la Vera Cruz (1573) y finalmente otra vez Buenos Aires así como San Juan de Vera de las Siete Corrientes. En total, las poblaciones abarcaban un territorio de ca. 2 millones de km^2 y a causa de estas empresas fundadoras le llamaban a Asunción "madre de las ciudades".

[13] Ortiz de Vergara, 1564, citado por Günter Kahle (1962) p. 91.

[14] Hildegard Krüger (1996), p. 116.

[15] Para la emigración de mujeres españoles comp. Potthast-Jutkeit (1996), pp. 44-48; para la elite española en esta época Hildegard Krüger (1996), p. 170.

Los criterios de segregación de la elite paraguaya

Los mecanismos de segregación de la elite paraguaya fueron los habituales, es decir la formación de extendidas redes familiares, sobre todo mediante alianzas matrimoniales; los criterios formales que acompañaban a la misma tenían, sin embargo, que ser forzosamente otros, dado que el de la limpieza de sangre, al contrario que en el caso de otras elites hispanoamericanas, carecía aquí de sentido[16]. Si bien había en Asunción un grupo de criollos "puros", éstos no constituían propiamente un grupo definido dentro de la capa social alta. Aunque las más o menos veinte familias blancas existentes en el siglo XVII[17] se entendiesen como elite dentro de la elite,[18] las primeras tensiones entre peninsulares y criollos mestizos no se hicieron notar hasta finales del siglo XVIII, con la nueva ola de inmigración procedente de España y con la asunción de oficios municipales por parte de estos españoles. El gobernador Hernandarias, por ejemplo, una de las figuras clave

---

[16] Aunque las indígenas jurídicamente eran consideradas una "raza noble" y un matrimonio con una mujer indígena no descalificaba a un conquistador, en el Paraguay no existió una nobleza indígena, como, por ejemplo, en Perú o México, que pudiera ser incorporada en la nueva clase dirigente. Y como la corona había otorgado a todos los conquistadores con méritos el estatus de hidalgo, estos no querían casarse en menos.

[17] José Luis Mora Mérida (1976), p. 47.

[18] Es cierto que éstos estaban orgullosos de su ascendencia peninsular y establecían arboles genealógicos y escudos, no obstante, no se distanciaron del resto de la sociedad. Un ejemplo bastante ilustrativo para esto es la familia Machaín, hasta la época republicana una de las familias más prestigiosas del Paraguay. Su genealogía, que se transmitía de generación en generación, data de una *"carta genealógica escrita por el Comendador Chacón a su hijo D. Fernando en 15 de enero de 1547, relatándole la historia de las diversas ramas de su familia establecidas en España. Dicha carta fué copiada y ampliada en 1619 por Don Juan Chacón de Valencia para su hijo el Capitán Andrés Chacón Manuel, diciéndole que lo hacía 'para que sepáis y entendáis quien sois y de que linaje venís, para que os esforcéis a ser buenos'."* Ricardo de Lafuente (1926), pp. 9-10. En esta obra de imprenta particular, se pueden encontrar los árboles genealógicos de casi todas las familias importantes de Asunción hasta el siglo XIX, ya que todos de alguna manera eran emparentadas con los Machín. Véase también Roberto Quevedo (1984), pp. 50-102, donde se presentan datos biográficos de los oficiales principales del siglo XVII. No se diferencian para nada de las biografías de las elites de otras ciudades hispano-americanas de la época.

en la historia paraguaya en el tránsito del siglo XVI al XVII, aun teniendo padres españoles, fue percibido por la elite criolla claramente como uno más de los suyos, y parece que él mismo también aceptaba esta percepción[19].

Esto nos lleva al problema del acceso a los oficios entre los miembros de una elite mayoritariamente mestiza. No tanto una filiación indio-española como, en mucho mayor medida, un origen ilegítimo, suponía un obstáculo legal para el ejercicio de un oficio o de herencia de una encomienda. Pero estas disposiciones legales no fueron puestas en vigor en Paraguay y la Corona toleró desarrollos específicos locales, basados en la costumbre.

Puede constatarse que, en una fase inicial, a menudo sencillamente no existe ninguna alusión documental a la descendencia legítima de la persona en cuestión, o también, según los casos, que el concepto de legitimidad es interpretado de modo extraordinariamente amplio[20]. En el siglo XVII, prácticamente todos los cargos públicos vinieron a llamarse "legítimos", sin que se sepa muy bien que quería ello decir en cada uno de los casos[21].

Con posterioridad, debido a la implantación de estructuras administrativas por parte de los españoles, a la desaparición de la primera generación de conquistadores y a las sucesivas conquistas y fundaciones protagonizadas por los "mancebos" desde Asunción, los mestizos comenzaron a ocupar oficios municipales en las provincias, y, después, incluso en la capital[22]. Este hecho despertó recelos entre los

---

19 Véase Günter Kahle (1962), p. 119.

20 Ricardo de Lafuente (1926), p. 149, recoge por ejemplo una "información producida en Charcas en 1605 testimoniado por el escribano Juan de Herrera , dice legítima d Da. Ursula de Irala". Aparentemente, la mención en el testamento de Irala se tomaba como una forma de legitimación, aunque a Lafuente Machaín esto no parecía suficiente ya que sigue: "pero no menciona a la madre, ni dice si lo es de légitimo matrimonio o por legitimación del Rey."

21 Así por lo menos parece según los datos biográficos en Roberto Quevedo (1984), pp. 59-102.

22 "Tienen por uso y costunbre ser la maior parte Estos manzevos nacidos En esta tierra que se rrepartan Entrellos los / oficios de la rrepublica como son alcaldes / ordinarios y rrejidores y alguazill maior y menores y estan tan enpuestos ya en ello que como son los mas salen con lo que queiren adonde los españoles Vezinos y conquistadores y pobladores de los tales pueblos lo rreciben por agravio / quellos sean sienpre preferidos En los tales / oficios." Roberto Levillier (1915), t. I, p. 373.

españoles del Perú y del Alto Perú. El virrey Toledo criticaba la benevolencia de la Corona con los paraguayos rebeldes con palabras agudas:

> No sé cómo se puede satisfacer a la Real conciencia de Vuestra Majestad, nombrando a los gouvernos dellas a la boluntad de los que allá biven y están tan cargados de hijos e hijas mestizas y mulatas y que quedarían nuestros súbditos y vasallos con tener a éstos por superiores y ser gouernados dellos. [...] Nos desvelamos tanto en buscar medios como se quite el peligro de los mestizos desta tierra, y casi todo del Paraguay es dellos[23].

Mientras que el virrey y otros altos funcionarios temían el peligro proveniente de los "mancebos" y se pronunciaban a favor de bloquear su acceso a tales oficios, el procurador Tomás de Garay, enviado desde Lima en 1598, optaba por la solución contraria: "Que los hijos de dichos conquistadores sean preferidos en las vaccaciones que uviere y en las dignidades, siendo beneméritos y suficientes". Si bien el rey no se avino a aceptar tal trato de favor para con los "mancebos", sí que anotó al margen del memorándum de Garay: "que en los aprovechamientos de la tierra sean preferidos los conquistadores y primeros pobladores y sus hijos"[24]. El rey aceptaba con ello tácitamente la igualación en derechos de la descendencia mestiza ilegítima de los conquistadores con los españoles legítimos, tal y como la realidad de la costumbre la venía imponiendo.

Lo verdaderamente importante era el ser descendiente de un conquistador con méritos, y no tanto el origen étnico o la filiación legítima. Con todo, a estas alturas ya se sabía que el poder de los "mancebos" se había incrementado de tal manera que ya no era posible actuar sin tenerlos en cuenta, de modo que una actitud de tolerancia parecía ser la mejor solución para apaciguar los ánimos en una provincia potencialmente conflictiva. (A este punto me refiero con mayor detalle más adelante.)

Pese a todo, la afirmación, que se puede encontrar una y otra vez en la literatura, de que la Corona española otorgó explícitamente a los mestizos paraguayos una autorización especial para ocupar puestos de gobierno, no es correcta, sino más bien otro aspecto del discurso nacional paraguayo, que quiere ver peculiaridades regionales o nacionales en todo lo que se aparte un poco del modelo general. El

---

23 Citado por Efraín Cardozo (1959), p. 156. En Santa Fe en los años setenta deponían a los oficiales reales y demandaron el control sobre el gobierno, véase Günter Kahle (1962), p. 87.

24 Ambas citas por Efraín Cardozo (1959), p. 155.

origen mestizo (y a menudo también ilegítimo) sencillamente no se tomaba en consideración, puesto que en Asunción, al contrario que en las regiones centrales, no se le daba la menor importancia[25]. Preferimos encuadrar esta actitud dentro del famoso lema de "se obedece pero no se cumple".

Más importante que un origen étnico nítidamente europeo, el cual sólo podía reclamar verdaderamente un puñado de paraguayos, resultaba por tanto la descendencia de un conquistador, así como el derecho subsiguiente a la titularidad de una encomienda. En todos los documentos, hasta bien entrado el siglo XVIII, se insistía por un lado siempre en la pobreza de la región, incluidas las capas sociales altas, pero por otro lado también en el hecho de que los antepasados de los paraguayos habían conquistado el país "a su costa y minción"[26]. Tras este argumento se hallaban por supuesto intereses materiales, pero también el intento de compensar la falta de "limpieza" o de "hidalguía" mediante méritos guerreros. También el énfasis continuado sobre la posición de Asunción como "amparo y reparo de toda la conquista"[27] o como "madre de las ciudades", con referencia a todo el espacio de La Plata, servía en última instancia este objetivo.

La elite paraguaya alimentaba su propia conciencia de grupo a partir de tradiciones básicamente militares, tanto frente a la Corona o a los criollos de otras regiones, como dentro del propio grupo. Y esta actitud perduró hasta finales de la época colonial. Nos asombramos cuando leíamos un documento del más tarde famoso "Dictador Supremo de la República", José Gaspar Rodríguez de Francia. En 1808, es decir pocos años antes de la independencia, cuando sus enemigos en el cabildo le querían perjudicar, poniendo en cuestión su origen "blanco" (su padre fue un inmigrante portugués y se le sospechaba antecedentes mulatos), Francia se defendió con las palabras siguientes:

> Yo el Alcalde de primer voto Doctor Don José Gaspar Rodríguez de Francia y Velazco, natural de esta ciudad de la Asunción, descendiente de los más antiguos Hijosdalgo conquistadores de esta América Meridional, digo [...][28].

---

[25] Es de suponer que la situación en otras regiones periféricas o fronterizas no era muy diferente.

[26] Hildegard Krüger (1996), pp. 114-115; José Luis Mora Mérida (1973), pp. 210-211.

[27] Juan de Salazar, citado por Enrique de Gandía (1932), p. 16.

[28] Efraín Cardozo (1959), p. 185.

Encomienda y oficios

Una duración inusualmente larga se observa también en relación con la institución de la encomienda[29], pues frente al derecho generalmente vigente, que acreditaba como vecino a todo poblador blanco con tierras propias, los vecinos en Paraguay se definían, todavía a comienzos del siglo XVII, por la posesión de una encomienda, de un caballo y de las armas correspondientes, así como, por supuesto, por el ser descendientes de un conquistador[30]. Por otro lado, la encomienda forma parte del mito nacional en el sentido de que se la representa como la prolongación de la relación recíproca entre parientes y no como una relación de poder entre conquistadores y conquistados. La entrega de mujeres de parte de los indígenas constituía la base de la alianza entre los dos grupos y obligaba a los hombres a ayudarse mutuamente. Gracias a la poligamia practicada sobre todo por los caciques guaraníes, era posible también para los españoles aliarse con varias familias indígenas[31]. Al principio, los españoles respetaron esta ley de reciprocidad, pero con la consolidación del poder, empezaron la explotación excesiva de la mano de obra y los abusos sexuales de las mujeres, que eran las que cultivaban la tierra en esta región[32]. En 1556 la Corona obligó a los paraguayos a introducir la encomienda, pero parece que esta medida no cambió realmente la situación, sino que se mantenía el anterior sistema basado en relaciones consanguíneas. Para el tema que nos interesa aquí resulta interesante que exista una fuente, que se cita siempre para corroborar la versión idílica de las relaciones inter-étnicas en el Paraguay en las primeras décadas de la conquista. El autor afirma que los indios ya no quieren trabajar para los españoles como antes y que solo quieren servirles como parientes.

> ... y ansi hizo [Irala] hechar vandos que ninguna persona fuese osado de yr a su Repartimyento sin su licencia puestas muy grandes pans y los yndios perdidos y ansi no salia ninguna persona sino hera las lenguas que el traya por la tierra hazeindo lo que el les mandava.

---

[29] Para la encomienda paraguaya y sus peculiaridades, véase Elman Service (1951); idem (1954); James S. Saeger (1981); Mario Pastore (1997) y José Luis Mora Mérida (1973), pp. 185-208.

[30] Hildegard Krüger (1996), pp. 66-67 y José Luis Mora Mérida (1973), pp. 297-98.

[31] Pierre Clastres (1976).

[32] Barbara Potthast-Jutkeit (1996), pp. 33-36; Elman Service (1954), pp. 20, 30-40, 61-64.

> hera la costumbre de los yndios de la tierra servir a los xpianos y de darles sus hijas o hermanas y venir a sus casas por via de parentesco y amystad y ansi heran servidos los xpianos porque tenian los ypianos muchos hijos en la gente natural de aquella tierra y a esta causa venian los yndios a servir como a casa de parientes y sobrinos.
> hizo hechar otros vandos con muy grandes penas, que ninguno fuese osado de tener ni Recivir ningund yndio en su casa que no fuese de su Repartimyento ni tomar ninguna cosa que los yndios les truxesen de donde se han Resaviado mucho de quitalles que no vayan a casa de sus hijas y hermanas en casa de suss sobrinos y los xpianos han Recivido muy grande daño porque los yndios no vienen a servir como solian y ansi estaven para levantarse e yrse los yndios de la tierra quando fue el obispo porque les quitavan que no sirviesen ni fuesen a casa de los xpianos que solian servir.
> y anso domyngo de Yrala Reaprtio la tierra por hazer agravio a aquella personas que han sido fuera de su opinion y que les ha precido mal las cosas que el ha hecho en la tierra y el ha complido con ellos diziendo que el Rey le avia dado aquella tierra y qu el la podia dar a quien el quisiese[33].

Primero hay que ver que esta opinión surgió en un contexto de descontento con la encomienda de parte de la mayoría de los conquistadores, pero no porque vieron en ella una institución opresora, sino porque a muchos españoles les pareció corto el repartimiento que habían recibido. Si los indígenas se quejaban, tal vez era porque ahora ya no se repartían los grupos según lazos de sangre y porque les resultaba difícil comunicarse con otros parientes distribuidos a otra encomienda. En cualquier caso, hay suficientes fuentes que corroboran que las relaciones harmónicas entre españoles y guaraníes no duraron mucho tiempo y que, una vez bien instalados en la región, los conquistadores ya no se sentían obligados a respetar mucho a sus antiguos aliados. Y aunque la encomienda paraguaya nunca había sido impresionante por el número de indígenas repartidos, sino muy moderada en términos cuantitativos, perdía a importancia económica durante el siglo XVII –igual que en otras regiones hispanoamericanas. En Paraguay la encomienda se mantuvo hasta finales del siglo XVIII (a partir de 1778 no se concedieron nuevos títulos), si bien se había convertido en un asunto de puro prestigio[34].

Una consecuencia de la separación de servicio militar y posesión de encomiendas fue el surgimiento de una milicia, y poco tiempo después llegó a ser precisamente la obtención de un puesto de oficial en la milicia el signo distintivo de la elite asuncena. Junto a estos oficios, surgidos de la tradición militar, se había

---

[33] Relación de Diego Telles, s.f., en: Blas Garay (1899), p. 270.

[34] En el siglo XVII, el número promedio de indios de una encomienda era 14, la mayoría de los encomenderos, sin embargo, tenía que conformarse con menos de 10 indios. José Luis Mora Mérida (1973), p. 197.

asentado otro factor típico en toda la América hispana como indicador de la pertenencia a la elite: el ejercicio de una función política en el cabildo. Hasta bien entrado el siglo XVIII, se puede observar no sólo la presencia de las mismas familias y la transmisión de los oficios de padres a hijos, sino también una permanencia extremadamente prolongada en el cargo. El tiempo promedio alcanzaba dos décadas, un período no necesariamente desproporcionado, pero muy considerable en comparación con el contexto hispanoamericano. Mediante el procedimiento de cooptación y debido a los largos períodos de ejercicio en los cargos, se reforzaba el sentimiento de unidad de la elite:

> En el siglo XVII Asunción ofrecía un panorama social que puede ser descrito como el de una sociedad estamental, cuya clase superior se sentía portadora de una dignidad social específica y cubría las plazas de la administración urbana así como las posiciones más importantes de la milicia provincial.

Esta elite urbana constituía no sólo

> una gran familia, sino también una comunidad político-militar y económica, que por generaciones supo afirmarse en la administración de la ciudad y en la milicia[35].

Es decir, encontramos aquí los mismos mecanismos de diferenciación social que en otras regiones hispano-americanas y muy poco de igualdad y homogeneidad, ni en lo étnico ni en lo socio-económico.

Las actividades políticas

La ubicación de Asunción en el interior del continente, la importancia relativamente escasa de la región en el marco del imperio hispanoamericano, así como las enormes dificultades derivadas de la conquista de la región, condujeron a un aislamiento general, que puede ser considerado a su vez como causa de otra especificidad paraguaya: el gran poder político y la actitud poco dócil de la elite asuncena.

---

[35] Hildegard Krüger (1996), pp. 111 y 116. Véase también Blanca Rosa Romero (1987), p. 98: "Estaba ésta [la clase dirigente] constituída por los encomenderos descendientes de conquistadores, funcionarios superiores de la gobernación y del Cabildo, oficiales de las milicias provinciales y en cierta medida por el Obispo y los miembros del Cabildo eclesiástico". Algunos miembros de la elite –con excepción de los clérigos– eran todo esto a la vez, o por lo menos provenían de la misma familia. Para el clero, Mora Mérida ha comprobado que de los 26 sacerdotes paraguayos, 23 venían de familias de la elite, José Luis Mora Mérida (1976), p. 44.

El origen de este comportamiento fue la Real Provisión de 1537[36] y su peculiar interpretación por parte de los paraguayos. Este privilegio real partía de la regulación existente hasta entonces, según la cual, en caso de fallecimiento de un adelantado o gobernador, su posición podía ser asumida, de modo interino, por el funcionario de rango inmediatamente inferior, hasta el momento en que el rey nombrase un sustituto con carácter permanente. Más allá de esto, en el caso del Río de la Plata, se permitía, en caso de necesidad, el nombramiento directo de un nuevo adelantado o gobernador. Fue precisamente este caso el que pronto se presentó, y, amparándose en la citada Real Provisión, los españoles eligieron en 1539 en Asunción a Domingo Martínez de Irala como su jefe. El gobernador nombrado con posterioridad por Carlos V, Álvar Núñez Cabeza de Vaca, fue sometido a proceso pocos años después por los paraguayos y enviado de regreso a España[37].

Es aquí donde comienza la interpretación peculiar de la Real Provisión de 1537, que de regular un caso extremo pasó a ser declarada de alcance general y, más allá de esto, a interpretarse en el sentido de que a los habitantes de Paraguay les estaba no solo permitido nombrar al gobernador en caso de vacancia, sino también destituir a aquel gobernador que les resultase políticamente incómodo. Tras la organización del cabildo, éste pasó a jugar un papel importante en la interpretación de la Real Provisión. Resulta también interesante que la Corona tolerase, al menos tácitamente, esta interpretación abusiva de sus propias normas[38].

Para explicar este hecho, me tengo que referir a la turbulenta situación política previa a la rebelión comunera. Como no hay suficiente espacio para desarrollar el problema en su totalidad, me limitaré a señalar que los paraguayos destituyeron, sólo en el medio siglo comprendido entre 1542 y 1592, a cuatro gobernadores que no eran de su agrado. Finalmente, en 1592, un cabildo abierto eligió a Hernando Arias de Saavedra, llamado Hernandarias, un hijo de españoles nacido en Asunción y emparentado con varias familias de la elite local, como nuevo gobernador. Con la elección de un criollo de la provincia, los asuncenos actuaban al margen de

[36] En la historiografía paraguaya, esta Real Provisión es llamada erróneamente Real Cédula. El texto, sin embargo, revela claramente que se trata de una provisión, la forma más importante de la pragmática real. Véase Günter Kahle (1962), p. 39, nota 2. El texto está transcripto en el anexo 1, pp. 319-320.

[37] Ibídem, pp. 48-52; Efraín Cardozo (1959), pp. 150-152.

[38] Ibídem, p. 168.

lo dispuesto en las Leyes de Indias, lo que provocó el temor del virrey del Perú, el cual sin embargo algunos años después acabó nombrando a Hernandarias oficialmente gobernador de la provincia. Felipe III confirmó esta decisión y Hernandarias se convirtió en el primer criollo puesto oficialmente al mando de una gobernación americana. Es difícil saber con seguridad si su nombramiento, tal como opina Cardozo, era la única posibilidad de mantener tranquilos a los rebeldes paraguayos, pero, en cualquier caso, Hernandarias resultó ser un gobernador extraordinariamente competente, honesto y políticamente hábil, que pudo recurrir al apoyo tanto de los "mancebos de la tierra" como al de los caciques de los guaraníes, guaycurúes y payagués, aliados suyos. Bajo el gobierno de Hernandarias, se registró por primera vez una cierta tranquilidad política en la provincia[39].

En el período siguiente, si bien se volvió a destituir gobernadores desde el cabildo, la mayoría de las veces debido a su incapacidad a la hora de afrontar la grave amenaza de ataques indígenas o paulistas, el cabildo optó en general por evitar la rebelión contra la Corona. Ésta, a través de la Audiencia, se limitó a imponer multas económicas y a hacer recordar la posibilidad de canalizar las quejas por vía institucional, pero aceptó por lo demás el hecho consumado de las destituciones, en una región fronteriza cuya importancia restaba solamente en lo militar[40]. Al final, los propios gobernadores fueron aprendiendo a consensuar con el cabildo

[39] Este resumen se basa sobre todo en Günter Kahle (1962), pp. 119-125; Hildegard Krüger (1996), pp. 131-137; y Efraín Cardozo (1959), pp. 160-162. Entre 1599 y 1602 como entre 1609 y 1615 hubo un interludio de gobernadores españoles. Uno de ellos asumió su cargo con fuertes prejuicios hacia los mestizos y miedos de su resistencia, pero ninguno de sus temores se materializó. Después de poco tiempo en Asunción habló favorablemente tanto de los 'mestiços' como del 'muy honrrado cauallero' Hernandarias, del cual tenía muy buena opinión aunque sea criollo, pero 'no ay regla sin eçeçion'." Günter Kahle (1962), pp. 121. Kahle cree, que los fundamentos del nacionalismo están en está época. Habla de un "amanecer del patriotismo" (p. 122), entre otras razones porque Hernandarias usa la palabra "patria" por primera vez en una carta a la Corona.

[40] Véase los detalles del evento y del derrocamiento de Antonio de Escobar y Gutiérrez, en Hildegard Krüger (1996), pp. 131-137. Después, el cabildo remató el puesto. Anteriormente, los gobernadores Luis Céspedes García Xaria y Rege Corvalán habían sido derrocados por razones parecidas.

las decisiones más importantes, lo que les ahorró mayores problemas[41]. Además, necesitaban las redes clientelares que manejaron los cabildantes, que se pueden calificar como los "caciques" (en el sentido técnico de la palabra) del Paraguay.

Las destituciones de gobernadores se produjeron una y otra vez mediante el recurso más o menos explícito a la Real Provisión de 1537.

> En la práctica esta pretensión al poder de los cabildantes asuncenos es más bien un símbolo del estatismo social que caracterizó a la sociedad asuncena desde la fundación de la ciudad. No se dieron factores externos, como sería una fuerte corriente inmigratoria de Europa o de las Provincias vecinas, que hubieran determinado cambios sociales, interrumpiendo un continuo proceso que siguió hasta el año 1735. De esta manera los cabildantes, cuyas familias estaban representadas por generaciones en el Cabildo, y que por honor y tradición habían actuado siempre en defensa de la Provincia, se sentían con pleno derecho a deponer por su propia voluntad a un Gobernador débil de carácter, enfermo e incapaz desde el punto de vista militar, para transferirle el poder a un auténtico representante de la 'clase capitular'. [42]

Estas destituciones y desobediencias –bastante insólitas en la historia colonial hispano-americana– alcanzaron una nueva dimensión en el siglo XVIII, cuando la cuestión del gobernador de Asunción vino a complicarse con las rivalidades existentes entre la elite paraguaya y la Compañía de Jesús. Los problemas planteados entre paraguayos y jesuitas tenían sobe todo causas socioeconómicas, concretamente la competencia por el control de la mano de obra indígena y por las actividades productivas y comerciales de la Compañía en el único sector exportador de la región más o menos lucrativo hasta mediados del XVIII: la yerba mate. Estos conflictos desembocaron en dos rebeliones, que, a su vez, vinieron a implicar a otros grupos: la llamada sublevación de Cárdenas, por un lado, y el levantamiento comunero del segundo cuarto de siglo (1724-35 / 1750)[43].

En la historiografía paraguaya se considera a Cárdenas como un revolucionario que impuso "claramente la voluntad de la comunidad", apoyándose para ello en la institución del cabildo. Se le ve de este modo como exponente de los "ciudadanos" de Asunción, opuestos a las tendencias absolutistas de la Corona española y algu-

---

[41] Adalberto López (1976), pp. 30, 71-72, 78, y 157; véase también Pedro Francisco Xavier Charlevoix (1914), t. V, p. 10.

[42] Hildegard Krüger (1996), p. 137.

[43] Compárese sobre todo Adalberto López (1976); Hildegard Krüger (1996), pp. 141-168; Roberto Quevedo (1970); Pedro Lozano (1905); y Pedro Francisco Xavier Charlevoix (1914), t. V.

nos autores llegan incluso a atribuirle planteamientos independentistas[44]. Sin embargo, tal y como ponen claramente de manifiesto los cargos presentados en Charcas, no se trataba de una contestación al poder central, sino de una reacción contra el creciente poder político y económico de los jesuitas. A la elite de Asunción no le interesaba la subversión, sino más bien el mantenimiento de las condiciones existentes.

En este mismo ámbito pueden también rastrearse las causas de la rebelión comunera. En este caso, se sumaban otras implicaciones políticas y económicas, planteándose el conflicto en varias fases. A partir de un movimiento de resistencia de origen institucional, se acabó generando un levantamiento popular de connotaciones socio-revolucionarias. La lucha contra los jesuitas y contra el gobernador se convirtió en un enfrentamiento entre ricos y pobres, en cierta medida también entre ciudad y campo, puesto que era en el campo donde vivían los pequeños campesinos que soportaban las mayores cargas en la defensa del territorio, pero tenían que conformarse con las tierras menos productivas y más amenazadas por los ataques de los indígenas. Las mejores propiedades se encontraban en manos de los jesuitas o de los encomenderos[45]. En última instancia fue el gobernador de Buenos Aires el que puso fin a la situación. Si bien se restituyó de este modo el orden social y político en Asunción, el levantamiento del "común" no dejó de tener conse-

---

[44] La rebelión de Cárdenas tenía sus raíces en conflictos entre el obispo y el gobernador, entre misioneros y encomenderos y hasta en rivalidades entre las diversas órdenes religiosas como ocurrían en toda América hispana. Casi simultáneamente se desarrrollaba en México un conflicto grave entre los jesuitas y el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza. Hildegard Krüger (1996), pp. 141-148; Adalberto López (1976), pp. 57-63; Justo Pastor Benítez (1938), esp. pp. 11-12; y James S. Saeger (1975/76).

[45] Los terrenos de agricultura libres en la vecindad de Asunción habían disminuido considerablemente, ya que las alianzas matrimoniales de la clase dirigente habían llevado a la creación de estancias grandes, mientras los pequeños terratenientes fueron empujados cada vez más a las tierras infértiles o peligrosas a causa de la situación fronteriza. En el sur, la zona más fértil de la provincia, los jesuitas monopolizaban gran parte de la tierra. Aunque nunca hubo verdadera escasez de tierras en el Paraguay hasta el siglo XX, la amenaza de los indígenas, que perduró hasta el siglo XIX, hacía la existencia en esta tierras sumamente difícil. Véase Juan Carlos Garavaglia (1987).

cuencias para la estructura social de la ciudad[46]. (También la Real Provisión de 1537 fue ahora derogada oficialmente por la Corona.)

A esto se unió que la elite poco a poco fue dedicándose más intensamente a la ganadería, con lo cual perdió su interés por la ciudad. Debido a la liberalización del comercio, a la expulsión de los jesuitas y a la creación del Virreinato del Río de la Plata, se produjeron cambios en el espacio paraguayo que no sólo modificaron el paisaje económico, sino también el sociopolítico y que condujeron, a partir de 1750, a un reajuste paulatino dentro de la antigua elite, tal y como se había producido en otros lugares de Hispanoamérica un siglo antes.

La ganadería experimentó un enorme auge y la elite se concentraba fundamentalmente en este sector. La elite disponía de terrenos, pero ahora se hizo conceder por los gobernadores "mercedes de tierra y ganado". Estas mercedes estaban concebidas originalmente como un medio de promover el poblamiento de las regiones fronterizas, pero cualquier criollo tenía derecho a solicitarlas (como premio por sus servicios a la Corona o por los de su familia). La vieja elite comenzó a hacer uso de estas posibilidades, cada vez con mayor intensidad, a partir de los años 80 del siglo XVIII[47]. Según la opinión de Azara[48], de este modo la vieja elite encontró una nueva base socioeconómica para su posición, paralelamente surgió una nueva capa intermedia de propietarios, con la consiguiente reestructuración y transformación de la elite, cada vez menos urbana y más rural. Mientras que los cargos urbanos pasaron a manos de los nuevos inmigrantes, sobre todos aquellos de España, en el campo se formo una nueva-antigua elite. El problema es que sabemos mucho menos sobre este proceso que sobre los siglos XVI y XVII[49].

---

46 Las consecuencias sociales de la segunda fase de la rebelión y su carácter socio-revolucionario no deberían hacer olvidar, no obstante, que el origen de la rebelión era el mismo que de la rebelión de Cárdenas, es decir el intento de la clase privilegiada de Asunción de defender su posición y sus aspiraciones de extender su poder a toda la provincia. Hildegard Krüger (1996), pp. 162-163; Günter Kahle (1962), pp. 172-174.

47 Jerry Cooney (1998), pp. 3-6.

48 Félix Azara (1943), t. 1, pp. 10-11.

49 Jerry Cooney (1998), p. 16.

¿"Mancebos de la tierra" o "bárbaros"? La identidad contestada

Para finalizar, deseo mostrar cómo la persistente unidad de la vieja elite paraguaya también tiene algo que ver con la problemática cultural y étnica. En el siglo XVI, se insistía en la mezcla étnica como una peculiaridad paraguaya, la cual llevó a que tanto legitimidad como "limpieza de sangre" tuviesen una importancia comparativamente escasa. Pero, al mismo tiempo, precisamente este hecho constituyó la causa de una profunda desconfianza y del desprecio por parte de los habitantes y de los gobernantes de Lima, la capital del Virreinato, como lo expresaron las citas arriba mencionadas[50]. Por otro lado, la vieja elite de Asunción se caracterizó en gran medida por normas españolas y no se diferenciaba sustancialmente de las de otras sociedades coloniales. Sus únicas peculiaridades eran la mayor aceptación de la herencia indígena y su cultura, particularmente su idioma, así como generalmente una reducida importancia de la etnicidad –a parte de la falta de títulos nobiliarios y la pobreza general–.

Más importante sea quizás el problema de la correspondencia entre la autopercepción de la elite –y de la sociedad en su conjunto– y la imagen proyectada desde el exterior. Es decir, ellos se consideraron como una elite hispano-americana, pero dentro del modelo cultural español, mientras que los centros del Virreinato veían a la elite paraguaya como algo extraño, no realmente aceptable para la elite hispana. Puede constatarse aquí una constancia extraordinaria, desde el siglo XVI al siglo XX, que influyó de forma nada desdeñable la conciencia nacional en Paraguay.

Mientras que los españoles del siglo XVI querían ver en los mestizos la encarnación de todos los vicios, pero sobre todo del engaño, la deslealtad y la violencia, esta percepción sólo evolucionó en el llamado "siglo de las luces" hacia una actitud algo más benigna, pero igualmente arrogante frente a los pobres y un tanto bárbaros paraguayos. Los dos oficiales reales peninsulares, Félix de Azara y Francisco de Aguirre, que viajaron de Buenos Aires al Paraguay a fines de aquel siglo, expresaron varias veces en sus informes su sorpresa acerca del hecho de que las cosas allí no fueran tan terribles como habían temido:

---

[50] Compárese la carta del virrey Toledo que hemos citado arriba (nota 23).

> Es tal la opinión de ella y de la provincia que según la voz de Buenos Aires cuando salí, creí tener por destino el lugar mas fatal del mundo; pero tuve breve el desengaño[51].

La altanería de los porteños respecto a su "ciudad madre" no cambió pese a estos tranquilizadores testimonios (no lo ha hecho hasta hoy) y desempeñó un papel importante para la resistencia paraguaya en la Guerra de la Triple Alianza. En un discurso al pueblo el presidente Francisco Solano López dijo en 1864:

> Los pueblos extranjeros nos comprenden mal, nos llaman apáticos, hasta nos conceptúan como un pueblo bárbaro: confunden nuestro carácter pacífico y nuestras costumbres sencilllas con las actitudes de un pueblo degradado; talvez sea ahora la ocasión de mostrarles lo que realmente somos [...][52].

A partir de esta época, puede percibirse la respuesta paraguaya al desprecio de los vecinos a través de un mecanismo conocido desde el siglo XVI: la exaltación, a veces algo exagerada, de los méritos militares propios. Pero esto no ocurrió solamente después de las guerras sangrientas de los siglos XIX y XX sino que tiene sus antecedentes en la época colonial. La referencia permanente a las hazañas en la conquista de la región platense por parte de los "mancebos" paraguayos aparentemente sirvió los mismos fines. Y tuvo éxito, como vemos en una cita del ya citado Francisco de Aguirre que viajó por la región a fines del siglo XVIII:

> El glorioso título militar conviene á la provincia del Paraguay. [...] Pocas de las Indias podran igualarla en las glorias nacionales y renombre militar[53]

El enfrentamiento de la elite asuncena, dotada de una cultura mestiza surgida de la marginalidad geográfica y política, con las altas instancias de la Colonia y despúés con las de Buenos Aires, constituye probablemente el factor de distinción más importante respecto a otras elites de la América hispana. Un factor que contribuyó –junto al desprecio de parte de los centros políticos– a forjar la unidad de una elite articulada mediante lazos familiares y estática por el aislamiento, creando, más allá de los diferentes intereses políticos o económicos, un sentimiento de comunidad proyectable a los estratos sociales inferiores. Esta mezcla de estratificación socioeconómica y una cierta homogeneidad cultural, que permitía interpretar estructuras patriarcales y clientelares como una señal de intereses comunes, cobró importancia en el momento de plantearse la independencia de Buenos Aires y de

---

[51] Juan Francisco Aguirre (1948-50), vol. XVIII, p. 391.

[52] Barbara Potthast-Jutkeit (1996), p. 244, nota. 16.

[53] Juan Francisco Aguirre (1948-50), vol. XVIII, p. 290.

España. A parte de fomentar una conciencia nacional, daba credibilidad al mito de la tierra de los iguales, que a su vez reforzaba el nacionalismo paraguayo que se basa fundamentalmente en dos mitos fundadores: igualdad étnica y resistencia heroica a amenazas exteriores.

Un neosincretismo político. Representación política y sociedad indígena durante el primer liberalismo hispanoamericano: el caso de la Audiencia de Quito (1813-1830)

Federica Morelli

Como han demostrado los estudios más recientes en el campo de la historia electoral, el análisis de los procesos representativos puede aportar nuevas y significativas contribuciones al desarrollo de una relación más estrecha entre la historia y la antropología. Mientras con anterioridad los estudios dedicados a la vida electoral muy raramente se alejaban de la matriz de la sociología electoral, enfocando sobre todo la comprensión y la explicación de los resultados, en los últimos años se ha dado mucha más importancia al significado político y social del mismo acto electoral[1]. Este nuevo acercamiento al estudio de las elecciones ha evidenciado el fuerte valor simbólico del voto: el análisis de la dimensión política del gesto electoral y de la ritualización de las operaciones de voto nos dicen mucho sobre el significado que cada elector y las normas atribuían a las elecciones.

A partir de ahí, la historiografía ha prestado mucha más atención a lo que se podría definir el *input* de los procesos electorales respecto al *output*: cómo una determinada sociedad local se articula alrededor del voto, los valores que entran en juego, las viejas y nuevas jerarquías que el acontecimiento electoral crea, etc. Este nuevo tipo de análisis ha dado lugar a un número bastante consistente de estudios que han contribuido a revaluar el papel de las elecciones en la época del

---

1 Este acercamiento de tipo antropológico al estudio de las elecciones se ha utilizado de manera particular en Francia, donde en los últimos diez años se han publicado muchos estudios sobre la dimensión simbólica del gesto electoral, el ritual de las operaciones de voto y el carácter solemne del acto electoral. Véase, por ejemplo, Alain Garrigou (1992); Pierre Rosanvallon (1992); Yves Deloye (1998).

liberalismo clásico[2]. Anteriormente, las elecciones políticas se habían aislado de su contexto histórico y sometido a un paradigma ideal-típico, que consideraba la historia del sufragio electoral como un modelo de evolución gradual hacia su resultado final, o sea el triunfo del sufragio universal y de la democracia. El proceso entero estaba dividido en una serie de fases, que iban desde la ampliación del sufragio, la estandardización gradual de las reglas electorales, el reconocimiento de los derechos de los ciudadanos, iguales y universales, hasta la extensión del sufragio a la población entera. Aquellas experiencias o prácticas que se alejaban o desviaban del modelo no se estudiaban en su contexto particular, sino que eran consideradas simplemente como corrupciones de las normas o como aspectos carnavalescos del sistema político. Sin embargo, la novedad de las elecciones políticas de la época liberal debe insertarse en el interior de un contexto más amplio que no incluya sólo el aspecto normativo, sino también la interacción de las normas con los valores y las estructuras sociales, con las prácticas y los comportamientos de identidades políticas y colectivas específicas.

Estos nuevos aportes historiográficos al estudio de las elecciones en Europa han llevado a reconsiderar la historia del sufragio en otras áreas geográficas, como la América Latina, que el antedicho paradigma había puesto fuera del esquema, en cuanto no funcionales a su reproducción. En efecto, como se ha afirmado, la historia electoral latinoamericana ha estado durante mucho tiempo prisionera de una nueva "leyenda negra", que ha llevado a los historiadores a mantener un silencio casi absoluto sobre el tema[3]. Las razones de este olvido son principalmente dos: las prácticas electorales se han considerado siempre "corruptas" y por lo tanto incapaces de asegurar una eficacia a las instituciones representativas; en segundo lugar, la misma experiencia liberal decimonónica se ha considerado tradicionalmente por la historiografía como un fracasado intento de aplicar modelos y valores europeos a realidades demasiado distintas. Sin embargo, los resultados historiográficos más recientes sugieren un nuevo acercamiento al caso latinoamericano. En efecto, en los últimos años han salido a la luz nuevos estudios que tienden a reexaminar la historia y las configuraciones de

---

[2] Véase, por ejemplo, J. A. Philips (1982); Frank O'Gorman (1989, 1992); K. Theodore Hoppen (1984); Patrice Gueniffey (1993); Antonio Annino y Raffaele Romanelli (1988).

[3] Antonio Annino (1998).

los sistemas y de las prácticas electorales de varios países latinoamericanos[4]. Este renovado interés surge principalmente de un dato subestimado: no obstante la imagen de sistemas políticos "oligárquicos", restringidos, con baja participación política, sobre todo en el siglo XIX, en la mayoría de los países independientes se adoptaron requisitos de voto precozmente amplios con respecto al contexto europeo de la época. Con la excepción de Chile, los otros Estados adoptaron requisitos muy amplios que incluían a los indígenas y a los analfabetos[5].

Partiendo de estas premisas, el presente ensayo quiere reconstruir los orígenes de la representación política moderna en el territorio de la Audiencia de Quito, mostrando cómo el estudio de los primeros procesos electorales puede aportar no sólo elementos significativos para reflexionar sobre la cuestión de la inestabilidad política de las nuevas repúblicas, sino también para reconsiderar, en términos más generales, la experiencia liberal del siglo XIX. La relevancia historiográfica de esta área para el análisis de los primeros procesos representativos liberales no se debe sólo a la falta absoluta de estudios sobre el tema, sino también al hecho de que la mayoría de la población era indígena y, como veremos, la constitución de Cádiz reconoció a los indígenas el derecho de elegir y de ser elegidos. Se trata por lo tanto de analizar cómo el modelo liberal fue interpretado por las comunidades indígenas, evidenciando cuáles sistemas de valores entraron en juego en los procesos electorales a nivel local.

Las normas. La "frontera móvil" entre modernidad y tradición

El cuadro institucional dentro del cual el voto se realiza es importante para comprender las interacciones entre los procesos representativos y las estructuras sociales. A este respecto, cabe subrayar que el grave retraso acumulado por la

---

4 Véase sobre todo los numerosos estudios incluidos en los libros editados por Antonio Annino (1995) y Eduardo Posada-Carbó (1996).

5 A este respecto cabe sin embargo recordar que los esclavos quedaron excluidos del voto y que en algunos países, incluso Ecuador, se restringió el acceso al voto a partir de los años 30-40 del siglo XIX.

historiografía latinoamericanista en el estudio de los procesos representativos, con respecto a Europa o Estados Unidos, se debe también a la creencia general de que la constitución liberal española de 1812 casi no fue aplicada en los territorios americanos, a no ser para elegir a los representantes de las Cortes. En realidad, la carta gaditana fue introducida en la mayoría de las colonias, excepto en aquellos países que habían proclamado su independencia de España[6]. Además, a pesar de su corta duración, el impacto que ésta tuvo en el continente americano no fue débil en absoluto, ya que la mayoría de los sistemas representativos de los piases independientes se basaron en las normas electorales gaditanas. Finalmente, cabe subrayar que la carta gaditana constituyó, junto con los textos constitucionales franceses, un modelo para muchos movimientos liberales de la época.

Si analizamos el sistema electoral de la constitución de 1812 nos damos cuenta de cómo la transformación de una concepción orgánica a una individualista del cuerpo político, que las mismas normas habrían debido favorecer, es en realidad muy parcial y contradictoria. Las reglas establecidas por los constituyentes forman una extraña mezcla entre antigüedad y modernidad, entre tradición e innovación, en la que los elementos heredados del pasado aparecen como serios obstáculos hacia el proceso de individualización del voto.

Este aspecto del liberalismo gaditano es una consecuencia del hecho de que la misma carta representó para los constituyentes un producto coherente de las leyes fundamentales de la monarquía, como aparece en las continuas referencias –incluso en el prefacio a la constitución– a la antigua tradición jurídica española[7]. Sin embargo, no sólo la carta liberal española, sino la mayoría de los sis-

6 Se trata de los Virreinatos de Río de la Plata y de la Nueva Granada, excluida la Audiencia de Quito en la que el sistema liberal español fue aplicado tanto en 1813-14, como en 1820-22. Por lo tanto, la entera área mesoamericana y la mayor parte de la andina experimentaron el régimen constitucional gaditano.

7 Buena parte de los liberales españoles tenían como modelo el constitucionalismo británico y consideraban muy peligrosa, a raíz de los sucesos franceses, una negación total del pasado en nombre de la soberanía del pueblo. Además se creía que la decadencia de la monarquía tenía orígenes constitucionales y no tanto económicos o militares: según la opinión pública, el despotismo, con su inobservancia de las antiguas leyes, había llevado el imperio a la crisis.

temas electorales de la época adoptaron reglas que, en cierta manera, favorecían la dimensión comunitaria de los procesos representativos, como por ejemplo, el voto en asamblea o la falta de normas sobre las candidaturas[8]. En efecto, si se analizan las prácticas electorales utilizadas en esta época en los territorios americanos y europeos, surge un dato muy importante: la construcción de la representación liberal se efectuaba movilizando a los electores de manera colectiva y no individual y haciendo referencia a su colocación social o a su identidad.

La naturaleza de grupo de las prácticas electorales se debe también a otro elemento típico de los sistemas representativos de la época. Generalmente, las normas de estos sistemas cubrían sólo algunas áreas limitadas del proceso electoral y no decían nada sobre otros temas no menos importantes, como las prácticas de selección de las candidaturas, la identificación de los electores, los mecanismos para ponerlos en condición de votar, etc. Se trata de espacios que el sistema representativo dejaba a la práctica política, con un reconocimiento tácito de comportamientos cuya legitimidad no necesitaba o no quería la tutela del derecho. A este ámbito informal pertenecen la gran parte de los comportamientos que posteriormente se han definido como ilícitos, en realidad no se trata tanto de evasión o corrupción de la norma, sino de su efectiva concretización. Este enlace entre elementos formales e informales, típico de los sistemas constitucionales liberales, demuestra que los procesos representativos no estaban dominados, como los contemporáneos, por una óptica exclusivamente estatal, sino que estaban moldeados también por los valores y las prácticas de la sociedad.

Veamos entonces cuáles mecanismos del sistema electoral gaditano, confirmado por las constituciones de la época independiente, permitieron a la sociedad local latinoamericana entrar, con sus prácticas y valores, en el sistema representativo. Una de las asimetrías más evidentes del proyecto gaditano fue la contraposición entre la idea de soberanía y la de territorio. Mientras se adoptó una idea de soberanía centralista, abstracta y homogénea, el concepto de territorio, que habría tenido que sustentar la construcción de una nueva identidad nacional, rompiendo con los antiguos vínculos de pertenencia, permaneció muy concreto

---

8 Se trata de prácticas adoptadas no sólo por la carta gaditana, sino también por otras constituciones de la época, como la francesa de 1791. A este respecto, véase Patrice Gueniffey (1993).

y tradicional. No fue adoptada, como en el caso francés, una nueva división del territorio, geométrica y homologante, sino que fue confirmada la estructura jerárquica y corporativa del mismo[9]. La parroquia, con su carácter tradicional y orgánico, se transformó en asamblea electoral primaria, reproduciendo los antiguos vínculos sociales. La falta de una nueva representación del territorio tuvo consecuencias muy importantes en la América hispánica, ya que los indígenas tenían una concepción muy articulada y compleja del mismo: una comunidad indígena –que muchas veces correspondía a una parroquia– estaba generalmente constituida por varios sujetos territoriales, administrada por una red de jerarquías con poderes jurisdiccionales muy amplios. No obstante la abolición de las repúblicas de indios a nivel formal, el concepto de territorio que se afirmó con Cádiz no contribuyó a romper la estructura jerárquica y corporativa de la comunidad indígena. Más bien, la transformación de la parroquia en asamblea electoral y la atribución del voto a los indígenas, reforzaron la identidad comunitaria frente al Estado.

La definición de la ciudadanía constituye otro elemento que favoreció la dimensión comunitaria de los procesos representativos, en cuanto la condición de sufragante se fundó esencialmente en los vínculos sociales que ataban el individuo a la comunidad. La nueva ciudadanía española no se basó ni en el requisito de la propiedad, ni de la fiscalidad, sino en el de la "vecindad", un concepto indefinido y vinculado a los valores locales. La constitución no precisó qué significaba ser vecino en 1812 y delegó su interpretación a la sociedad local. Los únicos requisitos generalmente reconocidos eran la residencia y la condición de padre de familia. Se trataba de algo no tanto vinculado al origen de las personas, sino a la residencia estable en un pueblo[10]. En América, no obstante que el concepto estuvo inicialmente vinculado al proceso de la fundación de ciudades y villas, con el transcurso del tiempo asumió otros rasgos que hacían referencia a la conducta moral y social de una persona. El término vecino presuponía en

9 Sobre la reforma territorial francesa, durante la época revolucionaria, véase Marie-Vic Ozouf-Marigner (1992).

10 El concepto de vecindad fue elaborado en la Península Ibérica durante la Edad Media en relación a la reconquista y al proceso de repoblación de los territorios anteriormente sujetos a los moros. Sobre el origen y la evolución del concepto de vecindad en España, véase José María Pérez Collados (1993).

efecto una identidad social notoria, haciendo referencia a la imagen pública que cada miembro tenía frente a su comunidad de pertenencia. La definición de ciudadanía demuestra que la referencia de los constituyentes gaditanos a la antigua legislación hispánica no era instrumental: delegar la aplicación de ciertas leyes a la comunidad local, en cuanto titular de poderes jurisdiccionales, se insertaba muy bien en el espíritu de las leyes fundamentales de la monarquía. A pesar de la negación, a nivel formal, de formas de identidades políticas no individuales-igualitarias y no nacionales-unitarias, la definición de ciudadanía introdujo un instrumento para construir representaciones corporativas de tipo territorial. En efecto, la comunidad constituía la única fuente de los derechos políticos, quedando el estado fuera de este proceso de definición del electorado. La carta delegó la averiguación de los requisitos del cuerpo electoral a las "juntas electorales", es decir, a las asambleas de los vecinos, presididas generalmente por una autoridad local y por el cura. El voto fue por lo tanto un acto colectivo de estas juntas parroquiales que tenían la facultad indiscutible e incontrolable de decidir sobre los requisitos de los votantes y de juzgar sobre los fraudes y las irregularidades.

La normativa sobre el voto atenuó de forma notable los intentos de centralización del Estado, porque algunos de los procedimientos más importantes del sistema electoral quedaron en las manos de las comunidades locales, permitiéndoles ejercer una fuerte influencia sobre la interpretación y la percepción del modelo liberal. Eso implicó una consecuencia excepcional en el contexto de la época: la incorporación de los indígenas a la ciudadanía política. En el caso de la Audiencia de Quito, las actas electorales demuestran que los indígenas participaron activamente en las elecciones de la época gaditana, tanto en las municipales, como en las de la elección de los diputados a Cortes. Sin embargo, el dato más sorprendente concierne a la época de la Gran Colombia, de la que Ecuador formó parte de 1822 hasta 1830. Contrariamente a lo que comúnmente se piensa y no obstante las numerosas afirmaciones de Bolívar contra un sufragio demasiado amplio, la constitución colombiana de 1821 no introdujo requisitos excesivamente restringidos para acceder al voto. Estos no fueron muy diferentes a los de la carta gaditana, ya que la introducción de una barrera de tipo censal –poseer un inmueble del valor de 100 pesos–, se compensaba con el ejercicio de

"algún oficio, profesión, comercio o industria útil con casa o taller abierto, sin dependencia de otro en clase de jornalero o sirviente",[11] que no era tan diferente del concepto de vecindad. Además, como en el sistema gaditano, la averiguación de los requisitos y la concretización de las prácticas de voto se delegaron a las asambleas parroquiales.

Estos datos confirman que la capacidad de penetración de la representación política liberal en la sociedad ecuatoriana fue mucho más fuerte de lo que se ha imaginado hasta ahora, poniendo en tela de juicio la característica oligárquica de los sistemas políticos independientes. El estado y sus funcionarios por mucho tiempo quedaron excluidos del proceso de definición e identificación del cuerpo electoral, ya que la autoridad de la asamblea electoral quedó intacta hasta 1861, cuando, por primera vez, se introdujo en Ecuador el uso del registro electoral. La sobrevivencia de este mecanismo explicaría como, a pesar de la fuerte restricción de los requisitos a partir de 1830 –cuando se introdujo el requisito de la alfabetización–, los indígenas no quedaron automáticamente excluidos de los procesos representativos. El tema permanece todavía inexplorado, ya que los pocos estudios sobre el sistema electoral ecuatoriano del siglo XIX se limitan al análisis de las fuentes normativas y de los resultados electorales[12]. Algunos datos, sin embargo, confirman una participación más amplia de lo que parece a primera vista, como por ejemplo, las prácticas de apoyo a una candidatura. Aun si la iniciativa de una campaña a favor de un candidato procedía de los notables de las ciudades principales, generalmente se extendía también a los pueblos rurales y la candidatura no se hacía efectiva hasta que no se recogieran todas las proclamas redactadas por las asambleas locales y firmadas por todos los vecinos. Las asambleas de apoyo a una candidatura tenían, por lo tanto, la función de asociar a los que no tenían derecho de voto con la campaña electoral y desempeñaban un papel fundamental porque, para la mentalidad colectiva, la elección no podía significar una competencia entre individuos e intereses distintos; debía significar una unanimidad que necesariamente tenía que ser lograda antes de la

[11] Art. 15 de la constitución colombiana de 1821, en Aurelio Noboa (1898-1901), vol. I, pp. 15-56.

[12] Juan Maiguashca (1996), Ernesto Albán Gómez (1989), Rafael Quintero (1978).

convocación de las urnas. La elección de un candidato o un elector debía aparecer como la emanación de la voluntad de los pueblos.

Las prácticas. La defensa de la comunidad.

El papel jugado por las autoridades locales (municipales, estatales, eclesiásticas o indígenas) en la definición de la ciudadanía política revela, en su forma más clara, el conflicto existente entre la definición nacional de la representación política y la configuración territorial de las estructuras políticas y sociales. Si observamos las prácticas electorales utilizadas por los indígenas durante la época gaditana y los primeros años de la independencia, nos damos cuenta de que esas miran, en primer lugar, a defender su estructura tradicional, la comunidad, frente a los ataques del Estado liberal. Ellos utilizaron los mecanismos de la representación política para reproducir, en un nuevo contexto, su territorio, sus jerarquías y su autonomía. Al respecto, hay que recordar que las elecciones previstas por la constitución gaditana fueron de dos tipos: unas para elegir los diputados de la provincia a las Cortes, que se hacían cada dos años; las otras, anuales, para elegir los miembros de los municipios constitucionales. Estos no correspondían a los cabildos de la época colonial, sino que eran mucho más numerosos: el artículo 310 de la carta estableció que cada pueblo de mil habitantes podía elegir su propio ayuntamiento.

Una práctica muy difundida y esencial para la reproducción del sistema comunitario fue la elección por unanimidad: en muchos casos, los electores de segundo grado o los miembros del municipio eran nombrados a "uniformidad de votos" por todos los vecinos de la parroquia reunidos en asamblea en la plaza del pueblo, frente a la mesa electoral. El recurso a esta práctica tradicional, en el pasado frecuentemente utilizada para elegir a los miembros de los cabildos de indios, transformaba el voto liberal en un acto simbólico y tradicional que tenía la función de confirmar la cohesión de la comunidad en torno a un candidato anteriormente seleccionado. Por lo tanto, el voto en las asambleas parroquiales no era considerado un derecho individual, sino un deber colectivo que era necesario como reconocimiento de las jerarquías existentes: en efecto, en la mayoría de los casos, los representantes electos por aclamación resultan ser figuras que

ya tenían una posición de superioridad al interior de la comunidad, como el gobernador indígena, los caciques, el cura, el teniente parroquial. En todos estos casos, es evidente que la representación reflejaba una estructura orgánica y corporativa de la sociedad, cuyos representantes eran sus líderes naturales. La interpretación de la elección como ritual de confirmación fue también una consecuencia del sistema normativo –tanto gaditano como independiente–, el cual no estableció ninguna regla sobre las candidaturas. Este vacío, debido a la influencia de algunos principios del imaginario liberal, según los cuales el voto debía ser sincero y libre, tendía a favorecer a los individuos mas influyentes de la comunidad, los cuales no sólo gozaban de una legitimidad socialmente reconocida, sino que tenían la capacidad de movilizar las redes y las clientelas necesarias para imponerse en las elecciones.

A este respecto, es interesante notar cómo las jerarquías indígenas lograron movilizar las distintas partes que constituían una comunidad en función del nuevo sistema representativo. El resultado de la elección dependía en efecto de la capacidad de los candidatos de articular ámbitos territoriales y sociales diferentes. Una práctica a menudo muy utilizada fue la de movilizar, alrededor de un solo candidato (por ejemplo, el gobernador o el cacique principal), las parcialidades que formaban una comunidad indígena o los anejos del pueblo principal, a través de sus respectivas jerarquías (caciques y principales). El sistema de voto indirecto, establecido por la constitución sea para las elecciones políticas como para las municipales, favoreció sin duda el uso de este mecanismo de movilización, ya que encanalaba a los electores en una estructura jerárquica y paternalista. Esto es particularmente evidente en el caso de las elecciones municipales, cuyos resultados demuestran que la repartición de los cargos respetaba generalmente la configuración territorial del pueblo o de la parroquia[13]. Por supuesto, el

[13] Véase por ejemplo las elecciones para elegir el municipio constitucional del pueblo de Montecristi, en la provincia de Guayaquil: mientras el alcalde procedía del pueblo principal, los cuatros cargos de regidores fueron repartidos con el anejo de Charopotó, al cual tocaron dos. Archivo Histórico del Guayas (de aquí adelante AHG), Escribanías públicas/Juicios, exp. 2751. Otros dos casos significativos son los del pueblo de Pintag y de Conocoto, en el corregimiento de Quito: en el primero se eligieron como regidores del municipio el gobernador indígena y el cacique de la parcialidad principal; en el segundo, encontramos que, de los nuevos electores parroquiales, ocho eran indígenas representantes de

resultado no salía directamente de las urnas, sino de contrataciones precedentes a la consultación electoral. En algunos casos, esta práctica llevó a una deformación de la regla proporcional, que calculaba el número de los regidores de cada municipio en base a la población: había pueblos con un número muy alto de regidores, hasta mayor del número de las ciudades[14].

La representación liberal fue por lo tanto reinterpretada por los indígenas a través de las experiencias y prácticas colectivas tradicionales: también en los cabildos de indios cada parcialidad o *ayllu* del pueblo tenía generalmente su propio representante. No obstante su relevancia mude en relación al área geográfica[15], cabe subrayar que esta institución representativa constituyó un importante precedente para las elecciones de la época liberal: algunas prácticas fueron reutilizadas por los indígenas para imponer sus candidatos, especialmente en las elecciones municipales. En algunos casos, salieron elegidos hasta los mismos miembros del cabildo de indios, abolido por el régimen liberal[16]. Es por lo tanto muy probable que en estos casos los miembros del cabildo indígena hayan sido elegidos en los nuevos ayuntamientos constitucionales para poder seguir controlando una parte de los recursos del pueblo, administrados por los nuevos órganos municipales.

---

cuatro parcialidades diferentes. Archivo Histórico Municipal de Quito (de aquí adelante AHM/Q), Miscelaneos, "Electores 1822", "Acta electoral para la elección del ayuntamiento constitucional de Pintag y de Conocoto (21/1/1822)".

14 Véase, por ejemplo, el municipio constitucional del pueblo de Sidcay, en el distrito de Cuenca, que tenía 12 regidores. Archivo Histórico Nacional de Quito (de aquí adelante AHN/Q), Cacicazgo, caja 1, exp. 19-8-1812.

15 Por ejemplo, en la misma Audiencia de Quito, algunas investigaciones han revelado que el cabildo de indios tuvo mucha más importancia en el distrito de Cuenca, respecto al de Quito. En el primer caso contribuyó a debilitar el poder de la nobleza indígena, rompiendo las antiguas jerarquías territoriales étnicas y creando numerosos nuevos pueblos indígenas; mientras que en el segundo caso, parece que su impacto fue mucho más limitado, en cuanto, no sólo no se difundió mucho, sino que la mayoría de sus cargos fueron ocupados por miembros de los antiguos linajes. Sobre las consecuencias de la difusión del cabildo de indios en el distrito de Cuenca, véase Jacques Poloni-Simard (1998).

16 Véase por ejemplo la elección del municipio de Alangasí, en el distrito de Quito, donde se eligieron algunos miembros del cabildo indígena. AHM/Q, Miscelaneos, "Electores 1822", "Acta electoral para la elección del ayuntamiento constitucional de Alangasí".

A este respecto, hay que decir que los estudios sobre las elecciones de la época liberal en el área andina, no han subrayado adecuadamente la importancia de la participación indígena en el sistema representativo: han considerado su papel como meramente pasivo, es decir utilizado por otros grupos para controlar y manipular los resultados electorales. Hay dos observaciones que hacer al respecto. En primer lugar, tiene poco sentido hablar de prácticas ilícitas o de manipulación en un universo entretejido de relaciones y redes clientelares. En segundo lugar, el papel jugado por los indígenas en los procesos electorales del primer liberalismo americano no fue en absoluto pasivo: como hemos visto, su participación fue directa y persiguieron unos intereses concretos, entre los cuales el más importante fue la defensa de su estructura territorial. Los nuevos regímenes liberales, a partir del gaditano, querían abolir los tradicionales cuerpos indígenas, las "repúblicas de indios", privando a las tierras comunitarias de la tradicional protección jurídica. En efecto se promulgaron numerosos y continuos decretos para dividir las tierras comunales y distribuirlas de forma individual. Sin embargo, las mismas Cortes y sucesivamente los congresos republicanos atribuyeron a los municipios rurales la administración de los recursos de los pueblos, es decir de los propios y arbitrios. De ahí la elevada participación de los indígenas en las elecciones, especialmente en las municipales: ellos se movilizaron en masa para que sus propias jerarquías pudiesen ejercer los nuevos cargos municipales y de esta manera intervenir en las decisiones sobre los bienes comunales. A pesar de la abolición formal de la tradicional estructura comunitaria, de hecho esa se mantuvo gracias a su articulación con el nuevo sistema de representación política. El vínculo entre movilización política y defensa de las tierras y bienes de la comunidad se confirma por el hecho de que, allí donde los indígenas no lograron acceder a los nuevos cargos municipales, las antiguas estructuras comunitarias, necesarias para la defensa de los recursos, como el cabildo de indios, se mantuvieron no obstante las leyes.

La transformación de muchas comunidades y pueblos indígenas en municipios constitucionales produjo dos tipos de consecuencias. En primer lugar, provocó en algunos casos una ruptura de las jerarquías territoriales indígenas, en cuanto al trasformarse en municipios, algunos anejos se desvincularon de la subordinación al pueblo principal. Es el caso del distrito de Cuenca, por ejem-

plo, donde el proceso de fragmentación del territorio étnico había empezado ya en el siglo XVIII, a causa de la transformación de muchos anejos y aldeas en cabildos de indios y del consiguiente debilitamiento del poder de las jerarquías étnicas tradicionales. La elección de los municipios constitucionales se articuló por lo tanto con este proceso, consolidando la fragmentación territorial del espacio indígena[17].

La segunda consecuencia relevante fue la articulación entre elecciones y ejercicio de la justicia a nivel local. El modelo representativo liberal fue utilizado por las comunidades para mantener sus poderes jurisdiccionales sobre el territorio, ya que el ejercicio de la justicia, del cual las comunidades indígenas habían gozado desde la mitad del siglo XVI, daba acceso a la tierra. En efecto, a pesar de los principios de las leyes liberales –tanto gaditanas como republicanas– los municipios se apropiaron de numerosas funciones que en teoría no les pertenecían, la más importante de las cuales fue, sin duda, la administración de la justicia. A causa de la falta de dinero por parte de la monarquía y de las guerras, los jueces de primera instancia –que supuestamente debían ejercer la jurisdicción contenciosa en cada distrito– nunca se nombraron en los territorios de la Audiencia de Quito, en consecuencia, sus poderes pasaron automáticamente a los alcaldes de los municipios[18]. El ejercicio de la justicia permitió a los pueblos reforzar su autonomía frente al Estado. Para comprender hasta qué nivel llegó esta forma de autonomía, hay que citar un caso realmente ejemplar, el de la pa-

---

17 Muy evidente es, al respecto, el caso de la parroquia de Sidcay, en las cercanías de la ciudad, donde el cacique pidió que el nuevo ayuntamiento constitucional fuera suprimido, por ser el pueblo el antiguo anejo de la parroquia urbana de San Blas y por lo tanto subordinada a su gobernador. No sólo los blancos y los mestizos del pueblo se opusieron al plan del cacique, sino también los indios del común, que veían en la elección del nuevo municipio una oportunidad para ejercer cargos jurisdiccionales y para liberarse de la dependencia de sus antiguas jerarquías. AHN/Q, Indígenas, caja 161, exp. 7-12-1813.

18 En realidad esta transferencia "ilícita" de poderes se fundamentó en dos elementos jurídicos relevantes: primero, en la antigua legislación hispánica, según la cual los alcaldes eran contemporáneamente oficiales municipales y oficiales judiciales de primera instancia; segundo, en el mismo sistema normativo liberal, el cual preveía que, en algunos casos, los alcaldes pudiesen ejercer la jurisdicción de primera instancia. Sobre este último punto, véanse los artículos 1 y 3 del Decreto de las Cortes de 9 de Octubre de 1812, AHM/Q, Miscelánea, tomo I, fols. 83-92.

rroquia de Santa Elena, en el distrito de Guayaquil. Aquí, el alcalde del pueblo, un indígena originario de la sierra, no sólo confirmó su derecho de administrar justicia, oponiéndose, junto con otros municipios, al comisionado del gobernador, encargado de dividir el territorio en partidos para nombrar los jueces de letras; sino que se apropió de las rentas de las alcabalas y de los bienes de la cofradía del pueblo, poniéndolos en los propios del municipio. Eso demuestra que la elección del municipio permitió a los indios del pueblo seguir controlando los bienes de la cofradía –que según las leyes tenían que ser disueltos– y apropiarse de una parte de las entradas fiscales del Estado[19].

El nuevo modelo representativo fue por lo tanto utilizado por los indígenas para mantener sus poderes jurisdiccionales sobre el territorio. La participación en el voto, que en teoría habría debido transformar al indígena en ciudadano de la nueva nación, de hecho confirmó y consolidó, a través de las prácticas electorales y de justicia, la estructura comunitaria y corporativa de su organización. La generalización de las elecciones, gracias a algunos mecanismos electorales y a la distancia física y política entre las comunidades locales y los órganos representativos de la nación, fue por lo tanto percibida como un instrumento de soberanía política. Eso porque la soberanía en aquel entonces no se había afirmado como concepto teórico y abstracto: tenía todavía un carácter muy concreto y, para la mentalidad colectiva, significaba administrar justicia en todos los ámbitos de la vida social. Este concepto de soberanía también se mantuvo gracias a la falta, durante gran parte del siglo XIX, de cualquier intento serio de distinguir entre justicia y administración, lo cual permitió la sobrevivencia de una gestión esencialmente jurídica del poder político.

El estudio de las prácticas representativas de la Audiencia de Quito en la primera mitad del siglo XIX ha demostrado que la interpretación convencional del liberalismo del siglo XIX como un cuerpo de doctrinas puramente individualistas es desviante. Creo que la imagen de la frontera móvil entre sociedades del antiguo régimen y sociedades individualista-propietarias modernas representa de manera más adecuada la experiencia liberal ecuatoriana. Y es justo a lo largo de esa línea móvil que los indígenas se han movido para lograr articular el sistema liberal según su estructura política tradicional, creando un nuevo sincretismo.

---

[19] AHG, Escribanías públicas/Juicios, exp. 1208.

A partir de estos resultados, el caso ecuatoriano y latinoamericano en general puede servir para reconsiderar las experiencias liberales europeas del siglo XIX y para comprender qué cosa haya sido efectivamente el liberalismo, liberándolo del paradigma ideal-típico en el cual había sido encerrado. Creo que el aporte tanto de la antropología como de la historia es esencial para contestar a esta pregunta, porque no se puede comprender el liberalismo sin un estudio de la dimensión institucional y de su relación con las prácticas sociales por un lado y con las tradiciones institucionales y simbólicas por el otro.

"¿Culturas de coca?" El debate acerca de los grupos que produjeron y consumieron la coca en los países andinos, 1920 - 1940

Thomas Fischer

El título del compendio *Drugs in the Western Hemisphere. An Odyssey of Cultures in Conflict*, editado por el historiador William O. Walker III, ha despertado mi interés. El editor quiere demostrar la existencia de "culturas de coca" durante el proceso de formación de los estado-naciones, aplicando el esquema de interpretación que define "cultura" como "that process by which individuals make sense of their daily world"[1]. Dada la lucha de las elites por la hegemonía (incluso bajo patrones democráticos), estas "culturas" quedaron cada vez más excluidas de representación en el concepto de nación[2].

Este ensayo pretende retomar el tema de las "culturas de coca" profundizando en él. Mediante un análisis del discurso en las sociedades del espacio andino, se exponen los diferentes aspectos de la coca y los distintos conceptos de "cultura" en relación con esta planta durante los años 20, 30 y 40. Este período significó un cambio de rumbo tanto en la discusión pública como en la regulación internacional y nacional. Se observaba ya una clara tendencia a apartarse del *laissez faire* practicado en el siglo XIX. La primera parte se centra en el contexto internacional y los esfuerzos para establecer normas globales con respecto a la coca. Seguidamente se analizan las peculiaridades nacionales de la discusión pública y la legislación en Bolivia, Perú, Argentina y Colombia[3]. Al final aparecerán las conclusiones generales incluyendo algunas reflexiones revisionistas sobre el análisis del término "culturas de coca".

---

1 William O. Walker III (ed.), (1996), p. xiv.

2 Ibídem, p. xxiv.

3 Puesto que en Ecuador no existía un debate significativo acerca de este tema, se excluye este país andino del análisis.

Con "culturas" nos referimos principalmente al proceso de percepción del "otro", de establecimiento de diferencias y de construcción de identidades por parte de las sociedades para interpretar el mundo y darle sentido. "Cultura" es el resultado de la interacción entre la gente y la construcción de espacios de comunicación. Por tanto, coincidimos con James Clifford, en que "culturas" son el resultado de negociaciones o de choques conflictivos[4]. Además, el significado de "culturas" puede cambiar según las condiciones internas y externas. Cabe señalar que, para reconstruir "culturas" pasadas, el historiador normalmente se vale de textos escritos, es decir, él no puede llegar a conocer el sentido de "cultura" de manera inmediata como el etnógrafo[5]. Mediante el análisis de los documentos encontrados solamente se pueden (re-)construir determinados discursos: hegemónicos, competitivos o subalternos. De la producción narrativa se deducen algunas conclusiones sobre los grupos que se vinculan a ellos. Volviendo a la temática de este ensayo se supone que, a través de la interpretación de los textos de los años 20, 30 y 40 sobre la coca, se pueden descifrar los diferentes conceptos de "cultura", así como los cambios en la discusión.

El contexto global de la discusión acerca de la coca

¿A qué se debe la alerta en torno a la coca a partir de la tercera década del siglo XX? En la historiografía sobre la coca hay poca información sobre el tema en el siglo XIX. La falta de interés de los historiadores se debe al hecho de que el cultivo de la coca en aquella época estaba poco politizado, y a que se producía muy poca coca para el mercado mundial. El nivel de producción quedó más o menos estable. Esta situación cambió a partir de 1860, momento en el que el alemán Albert Niemann reveló la estructura química y la forma de sintetizar lo que él llamaría cocaína. En pocas décadas se creó un mercado de consumidores entre

[4] Véase James Clifford (1988), sobre todo pp. 1-17.

[5] Sobre el problema de la textualidad véase, p.e., Eric Van Young (1999). Este mismo autor ha acuñado la siguiente frase, en la cual se explica el dilema metodológico de la historia cultural: "The problems [...] for the historians in mimicking what ethnographers do consist not only in the pastness of the past, but in the textuality of the text and the narrativity of the narrative." Ibídem, p. 225.

las capas altas de Europa y de EE.UU. A partir del siglo XX surgió la discusión sobre las consecuencias físicas y sociales del consumo de la cocaína en el marco general del discurso prohibicionista[6]. Durante la Primera Guerra Mundial se consumió una cantidad de este narcótico hasta entonces desconocida. Sobre todo los soldados usaron cualquier tipo de alcohol, derivados del opio y cocaína para no sentir sus heridas y aguantar mejor las crueldades de las que fueron testigos a diario[7]. Estas últimas drogas refinadas mediante procesos químicos fueron calificadas por algunos contemporáneos como "nocivas", ya que podían causar lo que ellos denominarían "toxicomanía".

Terminada la guerra, el movimiento prohibicionista tuvo un enorme auge. Se exigió que se limitara la fabricación y venta de "drogas peligrosas" a las necesidades medicinales y científicas. En definitiva, los enemigos de la droga lograron, en su ánimo de reprimir cualquier narcótico destinado al uso de diversión privada, establecer un debate global. No solamente se intentaba limitar la "toxicomanía" mediante la información pública, sino también influir sobre las normas. En primer lugar, se trataba de establecer un control efectivo sobre la elaboración de los productos terminados y su comercialización. Además, en busca de un enfoque integral, los prohibicionistas incluso lucharon por reducir el cultivo de la materia prima, en particular de coca y amapola[8]. De esta manera, la discusión se trasladó a Sudamérica.

La discusión acerca de la coca en los países andinos

¿Cuáles fueron los principales argumentos en la discusión sobre la coca en Bolivia, Perú, Argentina y Colombia?

Bolivia

Empezando con Bolivia, hay que constatar que en este país la coca estaba omnipresente. El arbusto de coca se cultivaba principalmente en las provincias Yungas e Inquisivi (departamento La Paz) así como Carrasco (Cochabamba). Aun-

6 Véase David F. Musto (1987).

7 Véase Alfred Kauffmann (1924).

8 Por la legislación internacional, véase, entre otros F. Llewllyn-Jones (1931).

que gran parte de la coca era producida en pequeñas parcelas de tierra propiedad de los mismos campesinos o comunidades indígenas, existían algunas haciendas que participaban también en este negocio[9]. En efecto, la coca unía a gran parte de la población. La universalización del tema se debió también al hecho de que toda la hoja de coca llegaba primero a La Paz para comercializarse, tras haber sido gravada con un impuesto, del cual se beneficiaba el Estado.

Aunque los intelectuales y políticos bolivianos –influidos por el discurso positivista en la medicina, la geografía, y la criminología– solían atribuir la mayoría de los problemas de desarrollo a la influencia indígena[10], criticando particularmente la falta de disciplina (que dificultaba su explotación como trabajadores y soldados) y los rituales no cristianos de los "indios", existía un consenso contundente para no limitar la producción y el consumo de la coca. Solamente las capas media y superior, que se consideraban blancas o mestizas, no masticaban coca con el fin de diferenciarse ostensivamente de las costumbres indígenas[11]. A algunos miembros de este grupo les hubiera gustado establecer las bebidas alcohólicas, particularmente el aguardiente proveniente de Santa Cruz, como "droga civilizadora" y "nacional"[12]. Pero, en definitiva, puede decirse que a partir del siglo XX, cuando los liberales asumieron el poder, después de muchas décadas de fuertes tensiones sociales y étnicas, la coca se convirtió en un producto "nacional". Los liberales la consideraron vehículo para la integración parcial de los indígenas, pero jamás aspiraron con ello a realizar una política "indigenista"[13].

---

9 Sociedad de propietarios de Yungas (ed.), (1932), p. 41.

10 Efraín Kristal (1987), pp. 11-13; Thomas Abercrombie (1994), pp. 94-130. Para la producción científica de 1870 a 1940, véase Ramiro Condarco Morales (1978), pp. 261-303. Este autor interpreta "el milagro espiritual del positivismo" como fruto del "auge de la plata" (1872-1893) y de la "revolución del estaño" (1909-1926). Ibídem, p. 256.

11 Sociedad de Propietarios de Yungas (ed.), (1932), p. 13.

12 En efecto, a raíz de una ley proteccionista, promulgada bajo el Presidente José Gutiérrez Guerra (1917-1920), la producción nacional de alcohol incrementó de 1.03 millones litros (1918) a 1.65 millones litros anuales (1924). Robert H. Jackson (1994), pp. 111s.

13 La preocupación principal fue la mejora de la capacidad económica del país tras la educación general de la población. Ann Zulawski (2000), pp. 110-112.

Debido a la importancia social, económica y fiscal, los republicanos que llegaron al poder en 1920, continuaron esta política[14].

En Bolivia los intentos internacionales de limitar la producción y la circulación de la hoja de coca provocaron una reacción muy fuerte. La oligarquía rechazó unánimemente cualquier restricción, considerando la aceptación de normas internacionales como un atentado a la soberanía nacional. En 1923 Alfredo Ascarrunz, el Presidente de la Sociedad de Propietarios de Yungas y Inquisivi, entregó al gobierno un informe, en el cual hacía hincapié en que los esfuerzos por definir la coca como "peligrosa" en algunas discusiones "científicas" eran precipitados. Pidió que

> ... una delegación de hombres de ciencia, designados por la Liga de las Naciones, hiciera investigaciones definitivas acerca de este interesante punto, pudiendo aventurar de nuestra parte, la seguridad de que el resultado de tal estudio sería el de establecer que el uso de hojas de coca en la forma en que ellas son usadas por los indios bolivianos o acaso en alguna otra forma que elimine la masticación, tiene por sólo resultado el tonificar el organismo y hacerlo capaz de resistir las mayores fatigas y privaciones[15].

El representante de la administración Bautista Saavedra (1921-1925) en la conferencia para limitar la producción de morfina, heroína y cocaína de 1924/25 en Ginebra, Manuel Pinto Escaller, hizo suyos los argumentos del jefe del poderoso gremio de productores de coca. Insistió en que la coca era un estimulante imprescindible para los bolivianos. Además, subrayó, que en los Andes el consumo de coca era moderado. Manuel Cuéllar, delegado del gobierno de Hernando Siles (1926-1930), declaró en 1927 ante la Liga de las Naciones que su Gobierno, al ratificar su adhesión a la Convención de 1925 (que limitaba el cultivo de la materia prima para la extracción de "drogas peligrosas"), no se comprometería a restringir el cultivo ni la producción de la coca y menos a prohibir su uso entre la población indígena[16].

En resumen, en defensa de la coca, los gobiernos radicales de los años 20 diseñaron una estrategia ofensiva, defendiendo el uso de la coca por ser tradición indígena (pero no por razones de identidad "cultural" de ellos mismos), razones medicinales y necesidades económico-fiscales. También exigieron la mejora de

---

[14] A diferencia de los liberales, pretendieron mejorar las condiciones de las clases populares. León E. Bieber (1996), pp. 828-833.

[15] Ibídem, pp. 42s.

[16] Sociedad de Propietarios de Yungas (ed.), (1932), p. 2.

las condiciones para exportar a Argentina y Chile –países que recurrieron al discurso internacional para establecer un sistema de cuotas–. No hay que olvidar que en aquel entonces el ciclo del estaño se estaba acabando.

Los hacendados de los Yungas y los comerciantes de La Paz incluso aprovecharon la guerra con Paraguay (1932-1934) para dar a conocer al público las "ventajas" del "coqueo". Haciendo donaciones de coca a "los bravos soldados que heroicamente defienden el territorio nacional del Chaco"[17], convirtieron el conflicto en una competición de estimulantes nacionales: la coca boliviana, y el mate o el té paraguayo. Con la derrota boliviana en el Chaco boreal terminó por mucho tiempo el debate sobre una eventual prohibición de la coca en este país. Otros temas, tales como la recuperación económica, asumieron el protagonismo. Además, la presión internacional bajó durante la Segunda Guerra Mundial.

Perú

La producción peruana de coca tenía sus centros principales en los valles de los ríos Madre de Dios, Ucayali, Huallaga y Marañón. La demanda por parte de los consumidores era especialmente alta en la zona andina del sur, es decir en los departamentos de Cuzco, Puno, Ayacucho, Apurímac y Huancavelica[18]. Perú trató de evitar su participación en la discusión internacional para regular la producción, el consumo y la venta de la coca. Este silencio oficial que perduró desde 1919 hasta 1939, se debió al hecho de que Perú no solamente fue el mayor productor y consumidor de coca en América Latina, sino también por mucho tiempo el mayor exportador de la región. Además, algunos industriales del Huánuco soñaron con fundar su propia industria de cocaína a gran escala. No obstante, a partir de los años 20, momento en el cual arrancó la discusión sobre el control internacional, el sector exportador había perdido importancia[19]. El gobierno peruano no asistió a las conferencias internacionales "antidrogas" de los

---

[17] Ibídem, pp. 21, 23.

[18] Véase el mapa "Distribución geográfica del consumo de coca en el Perú" en Carlos Gutiérrez-Noriega y Vicente Zapata Ortiz (1947), p. 17.

[19] Paul Gootenberg (1999), pp. 47-55.

años 20, e incluso renunció a firmar el Convenio de Ginebra de 1925 así como otros que incluyeron la coca como tema[20].

La negativa peruana contrastó significativamente con los esfuerzos hechos por los políticos de este país en su cruzada contra el opio. Esta droga fue importada y consumida principalmente por la minoría china. Las autoridades peruanas, en este caso, adoptaron una estrategia discriminatoria hacia los inmigrantes asiáticos, declarando el consumo de opio como costumbre que chocaba con los valores sincretistas del Perú[21]. En este contexto, es de resaltar la fórmula paternalista de la Ley 4428 de 26 de noviembre de 1921 que estableció en el Art. 1 la prohibición de "la explotación de los fumadores de opio"[22]. Incluso se aprobaron disposiciones para el control estatal tanto del comercio exterior como de la circulación interna de otras drogas identificadas como nocivas para la salud, tales como la morfina, la heroína y la cocaína[23].

La coca no fue incluida en la lista de drogas nocivas. Hubieron varios intentos de algunos diputados del Congreso de establecer un monopolio estatal a partir de 1929; pero estos proyectos fracasaron a raíz de la resistencia de los hacendados, mineros, coca-minifundistas y empresarios de cocaína[24]. El monopolio estatal no pretendía acabar totalmente con la producción de coca y cocaína, sino más bien establecer el control centralizado sobre la venta y la exportación. Al igual que en Bolivia, esto le hubiera proporcionado al Estado una considerable renta adicional. Finalmente, la subordinación al poder central de algunas regiones, que habían gozado por un largo tiempo de una casi-autonomía e independencia era otro aspecto del pretendido monopolio estatal. En suma, los gobiernos peruanos optaron por dar la imagen de protectores y benefactores de las comunidades indígenas, de los hacendados de coca y de los empresarios de cocaína, así como de

---

20 Además, recurriendo al poco interés que mostraba la Liga de las Naciones frente a la resolución del conflicto fronterizo con Chile sobre Tacna-Arica, tampoco cooperó con respecto a la suministración de los datos pedidos por esta organización.

21 Véase en cuanto al grupo chino en el Perú Bernard Wong (1994); Isabelle Lausent-Herrera (1997).

22 Marcial Rubio Correo (1980), p. 43.

23 Véase las leyes así como las resoluciones y decretos supremos y ministeriales en ibídem, pp. 17-21.

24 Joseph A. Gagliano (1994) pp. 126-131, 133.

servidores de los dueños de plantaciones de caña de azúcar y de las minas, en las cuales los peones y obreros masticaban la hoja de coca[25].

A diferencia de Bolivia, en el Perú el debate acerca de la coca se diversificó. Según Joseph A. Gagliano, el análisis desde diferentes puntos de vista empezó ya en los años 80 del siglo XIX. En esta época –en busca de un pasado heroico que sirviera como punto de partida para la construcción de la identidad nacional– las elites empezaron a interesarse por la historia de los indígenas[26]. La necesidad de reformular el esquema de la nación y de determinar el lugar del indígena andino en el mismo se debió –dice Efraín Kristal– a la derrota que sufrió Perú en la Guerra del Pacífico (1879-83). Los "indigenistas" de Cuzco hicieron hincapié en el "abuso" sufrido por el indígena (Kristal), y se orientaron a contrarrestar la supremacía limeña (Rénique)[27]. Este movimiento académico regionalista tuvo un auge espectacular a partir de la primera década del siglo XX. El cultivo de la hoja de coca y el consumo ("coqueo") fueron considerados como costumbres indígenas en estos círculos intelectuales. El famoso ensayo *Cuestiones indígenas* de Luis Felipe Aguilar, publicado en 1922, defendía el uso moderado de la coca debido a su efecto estimulador y su significado para la identidad indígena[28]. Con la publicación del libro monumental y algo romántico del médico estadounidense W. Golden Mortimer en 1901, la corriente afirmativa tuvo una 'voz internacional'. En el prefacio Mortimer planteó que la coca había sido en los Andes un alimento y remedio tradicional de primera necesidad[29].

---

[25] Durante la administración José Pardo (1915-1919), en 1916, fue promulgada una ley que prohibió a los hacendados el pago en especiales. Sin embargo, esta ley tuvo poco efecto. Ibídem, p. 123.

[26] Ibídem, pp. 119s.

[27] Efraín Kristal (1987); José Luis Rénique (1991), pp. 43-98. Marisol de la Cadena (1994, p. 118) señala una función adicional del "proyecto indigenista cuzqueño": la defensa de la "decencia" de la alta sociedad. "Como resultado de la influencia de la noción cotidiana de decencia, antes que proteger a los indios, el indigenismo llegó a ser un pilar de la defensa de los caballeros cuzqueños, incluidos aquellos hacendados contra los cuales los mismos indios estaban luchando." Acerca de una visión global del indigenismo latinoamericano, véase Henri Favre (1996).

[28] Véase José Tamayo Herrera (1980), p. 217.

[29] W. Golden Mortimer (1901).

Por otro lado, surgió un grupo de fuertes críticos limeños, que lucharon contra el "coqueo" con argumentos médico-sociales. La medicina social, la higiene y la psiquiatría trataron de influir sobre el diseño de las medidas a adoptar en relación con la higiene en el trabajo, el control de la moral en el tiempo libre y el tratamiento de problemas de orden psicológico. Una inquietud general de estos científicos fue la adicción narcótica y la presunta inclinación criminal de los drogadictos. Este discurso, inspirado por revistas especializadas de circulación general y por congresos científicos internacionales, se unió a la preocupación creciente de la alta sociedad de Lima por el flujo de inmigración desde las zonas andinas.

En 1913 se publicó en *La Crónica Médica* el artículo "Sobre el cocainismo y la raza indígena" del psiquiatra Hermilio Valdizán, quien confundió, de hecho, los efectos narcóticos y de adicción de los masticadores de coca con las consecuencias del consumo de cocaína. Resaltó "una involución ética de los cocainistas [sic], esa que los hace *ingratos, mentirosos y calumniadores*, que hallaríamos en el indígena peruano y que ya habían hallado en él casi todos los Cronistas de Indias"[30]. Para salvar al Perú de la "degeneración de la raza", Valdizán propuso la extinción total del uso de la coca.

Mientras la divulgación del ensayo de Valdizán se limitó a los "expertos", a partir de los años 30 surgió un debate público de mayor alcance. El médico limeño Carlos Enrique Paz Soldán, de distinguida familia, lanzó una ofensiva periodística, combinando diferentes medios de comunicación. En un tratado de 1936, el entonces Director del Instituto de Medicina Social, planteó declarar el monopolio estatal del comercio y venta de la coca con el fin de proteger a los indígenas del peligro de la "cocamanía", o sea de la adicción y el consumo de grandes dosis[31]. Además, retomando los discursos antiimperialista e "indigenista", defendió la necesidad económica y la función tradicional de la coca para

---

[30] Augusto Ruiz Zevallos (1994), p. 115. Véase también Joseph A. Gagliano (1994), pp. 121s.

[31] Carlos Enrique Paz Soldán (1936). En 1938 siguió las pautas con otro libro algo polémico de Luis F. Sáenz, quien señaló graves consecuencias médico-sociales por el consumo de la coca. Véase también la interpretación de Joseph A. Gagliano (1994), pp. 135s.

las comunidades autóctonas[32]. Paz Soldán entonces creó la diferenciación entre el "mal" uso excesivo y el "buen" uso moderado de este estimulante.

A las voces prohibicionistas se añadieron algunos socialistas y apristas que acusaron a los hacendados de adoptar la entrega de coca a los obreros como estrategia para dejarlos apáticos, sin exigir un mejor pago y condiciones de vida humana. Para ellos la coca fue un medio de control social semi-feudal. Por eso, Víctor Raúl de la Torre planteó en la campaña electoral de 1931 mejorar la integración de los indígenas en la vida nacional a través de la educación y modernizando los cultivos de sus tierras y manufacturas. Prometió hacer una cruzada contra el consumo del alcohol y de la coca[33]. En este contexto el presidente Oscar Benavides (1934-1939) promulgó en 1936 un decreto para crear una Comisión dedicada al estudio de la producción y venta de la coca y sus derivados. En dicha Comisión dos miembros de la Sociedad Agraria representaban los intereses de los cultivadores de coca y de la fabricación de cocaína, y el mismo presidente afirmó que iba a "preparar la documentación imprescindible para la defensa del interés nacional" frente a la presión internacional. Todo ello indicaba que Perú no iba a erradicar la coca, sino que buscaba reforzar su postura dentro del marco de la Convención reguladora de Ginebra relativa a la supresión de la fabricación y la distribución de drogas narcóticas de 1931 firmada en 1932[34]. Resumiendo, puede decirse que en ese momento los esfuerzos externos e internos por controlar o prohibir la producción, la venta y el consumo de coca no tuvieron efectos concretos. En el Perú la coca no llegó a ser un asunto de alta prioridad "nacional".

---

[32] Paul Gootenberg (1999, p. 58) hace hincapié en que Paz Soldán haya recomendado mantener una industria de cocaína, valiéndose de argumentos nacionalistas. Según este autor, el médico peruano fue fascinado por la cocaína a raíz de su alta pureza obtenida a través del procesamiento industrial.

[33] Thomas M. Davies (1971), p. 630. Más información sobre la postura de la izquierda acerca de la coca se encuentra en Joseph A. Gagliano (1994), pp. 125s. Por lo que atañe los debates en la sierra, véase José Tamayo Herrera (1980), p. 244.

[34] Véase William O. Walker III (1996), pp. 112-114. Paul Gootenberg (1999, p. 57) sugiere que el gobierno de Perú firmó este Convenio contra los intereses nacionales por ser ingenuo.

Argentina

En Argentina la coca no se cultivaba; la hoja de la "planta sagrada" solamente tenía una circulación limitada en las provincias mayoritariamente indígenas de Salta y Jujuy. Aunque la coca no era un factor existencial como en el Perú o Bolivia, surgió una discusión pública bastante agitada. Las discrepancias entre la ausencia de necesidad económica y el debate intensivo de funcionarios estatales, miembros de la izquierda y, sobre todo, de higienistas y psiquiatras bonaerenses, requieren una explicación.

Resalta el hecho de que en Argentina ya se había establecido a partir de 1890 un discurso científico sobre la "raza" que interrelacionaba la inmigración masiva europea y libanesa con la "cuestión social", centrándose particularmente en los problemas de salubridad pública y el anarquismo. En este discurso participaron tanto "aristócratas" con argumentos biológicos darwinistas o lambrosistas como intelectuales progresistas influenciados por los pensamientos de Lamarck. Ellos querían preservar a la clase obrera de las malas influencias del consumo de alcohol, con el fin de mejorar sus condiciones de trabajo y de vida[35]. A ello se agregó un debate similar sobre la población y los inmigrantes laborales bolivianos en las provincias de Salta y Jujuy.

El tema de la coca encajó perfectamente en esta discusión global. En 1928, Juan A. Domínguez, ilustrado químico y botánico, dirigió un comunicado a la Academia de Medicina de Buenos Aires, subrayando el rol positivo del uso de la coca para los obreros:

> La masticación de la coca en dosis convenientes, es altamente beneficiosa para el mantenimiento de la vida en las grandes altitudes, dado que obrando como cardiotónico, aumenta la energía de las contracciones cardíacas, al mismo tiempo que obra como un verdadero estimulante de la respiración, aumentando la intensidad y la amplitud de los movimientos respiratorios, lo que permite una mayor oxygenación de la sangre arterial, que alcanza un tenor más elevado de oxígeno, mientras que por otra parte, aumenta la energía muscular y por excitación general intensifica el intercambio orgánico, elevando la tasa de eliminación del ázoe total y de los cloruros, [...] el uso de la hoja de coca no tan sólo es inofensivo, sino que es conveniente y hasta indispensable para reparar las fuerzas extenuadas por la fatiga, para calmar los dolores, para dar ánimo y para hacer más amable la vida[36].

---

[35] Eduardo A. Zimmermann (1992); Hugo Vezzetti (1985), pp. 185-231. En cuanto a los enfoques biologistas del análisis social a partir del siglo XX, véase Nancy L. Stepan (1991), pp. 58-61, 82s., 139-145.

[36] Citado en Ángel M. Giménez (1934), pp. 9s.

Sin embargo, este mismo autor habló de "casos muy deplorables", ya que muchos obreros, inmigrantes indígenas bolivianos y argentinos del Chaco en los ingenios, la labranza y la explotación de bosques,[37] cuanto más se les aumentaba el sueldo, más gastaban en la coca. Como Paz Soldán en Perú distinguía entre el "buen" consumidor, que usaba la coca moderadamente, y el "malo", que era representante del uso nocivo. De manera análoga al discurso sobre la adicción a las drogas en Europa y EE.UU., Domínguez constató: "No exagero al decir que hay viciosos que trabajan solamente para la coca, porque emplean la mayor parte de su jornal para adquirirla"[38]. En este contexto deploraba "la degeneración de la raza a la vez que la miseria en los hogares"[39].

No faltaron los prohibicionistas. Por ejemplo, el ex jefe de la Clínica de la Facultad de Ciencias Médicas de Buenos Aires, Ángel M. Giménez, miembro fundador del Partido Socialista con larga trayectoria política y buena reputación médico-higienista, quien se hizo famoso por su cruzada contra el alcohol[40], presentó en 1934 a la Cámara de Senadores en Buenos Aires un proyecto de Ley para afrontar la "degeneración física y mental" a raíz de la coca. Exigió la restricción de las importaciones de coca proveniente de Bolivia[41]. Sugirió, además, la autorización exclusiva de farmacias, droguerías y establecimientos industriales de productos químicos, supervisados por el Departamento Nacional de Higiene, para vender coca. Finalmente promovió una campaña contra el hábito de masticar hojas de coca en las provincias de Salta y Jujuy[42]. No cabe duda que se trataba de quitar a los obreros lo único que tenían para escapar de su miseria. Si bien el proyecto socialista de prohibir el consumo libre de coca no fue aprobado *telle quelle*, tuvo su impacto en la Comisión de Presupuesto. Este gremio pro-

---

37 En cuanto a la inmigración de los indígenas, véase Scott Whiteford (1981).

38 Citado en Ángel M. Giménez (1934), pp. 10s.

39 Ibídem, p. 11.

40 Dora Barrancos (1996).

41 Cabe mencionar que Argentina no fue "amigo" de Bolivia. Este país apoyó a Paraguay en la Guerra del Chaco.

42 Ángel M. Giménez (1934), pp. 3s.

puso la derogación del impuesto de importación de Jujuy a favor de una tasa interna. El voto sobre la propuesta de la Comisión resultó afirmativo[43].

En este debate científico-político Carlos Alberto Alvarado, director regional Interino del Ministerio Nacional de Higiene en Jujuy, tomó explícitamente partido por los consumidores. En una carta dirigida en 1931 a la sección de Paludismo del Departamento Nacional de Higiene el "indigenista" de la Argentina andina puntualizó la diferencia entre la coca y la cocaína. Dijo que su experiencia probaba la casi ausencia de dependencia y adicción de los consumidores. Además, cuestionó la aserción de los prohibicionistas de que los hombres consumidores de coca no pudiesen trabajar y tomar responsabilidades. Según Alvarado, el uso controlado de coca no "minaba ni el vigor ni la mentalidad de la raza". Aconsejó dejar de lado el moralismo, las doctrinas y el tecnocracismo, insistiendo en estudios científicos que consideraban la función social, cultural y local de "la costumbre rural" de masticar coca. "Entre esta gente *la coca*, más que una costumbre es un rito. Suprimir o restringirles el uso de la coca, sería una inhumanidad"[44]. Una postura similar tomó el diputado José Arce en el debate de 1934. Dijo que la Cámara debería "reflexionar sobre la posibilidad de que [la población local] siga coqueando a pesar de la prohibición legal, estableciendo el contrabando de Bolivia". Agregó que si la coca desapareciera del mercado, la gente que se dedicaba al "coqueo" se transformaría en alcohólicos[45]. En resumen, puede observarse que la discusión argentina se pareció en muchos aspectos al debate llevado a cabo en el Perú.

Colombia

Colombia fue otro país, donde la coca solamente tenía importancia local. Cabe señalar que la producción y consumo de coca se limitaban a ciertos pueblos indígenas: los páez, quimbayas, guambianos, andakíes, huitoto, boré, wayúu y

[43] República Argentina (ed.): Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores de la Nación, Diciembre 26 y 27 de 1934, p. 4282.

[44] Archives de la Ligue des Nations (ALN), R4945 Doss 8070/Doc 24106, Carta de Alvarado dirigida a la Sección Paludismo del Departamento Nacional de Higiene, Jujuy, 22 de agosto de 1931.

[45] República Argentina (ed.): Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores de la Nación, Diciembre 26 y 27 de 1934, Diciembre 26 y 27 de 1934, p. 4274.

arhuacos[46]. En el sur del país los jornaleros recibían una parte de su sueldo en hojas de coca. Además, la coca se vendía en casi todas las boticas y tiendas con plantas medicinales del país[47]. La estructura étnica era muy distinta a la de Argentina, y a la del Perú o Bolivia: en Colombia los mestizos eran mayoría,[48] mientras que en Argentina dominaban los blancos, y en Perú y Bolivia los indígenas.

Hasta los años 30 no hubo mucho debate sobre la coca; el "mambeo" (así se denominó en Colombia el "coqueo") de los pueblos indígenas fue tolerado por las elites. Gozaron durante la "república conservadora" (1886-1930) de una cierta protección estatal[49]. No obstante, como demostró la ofensiva contra la chicha por parte de los higienistas, los empresarios de cerveza y la "alta sociedad", se había formado ya un núcleo entre las elites ansiosas de perseguir y desprestigiar los hábitos ancestrales de los indígenas y del "pueblo"[50]. Este grupo sostenía que el consumo de drogas "nocivas" era la causa principal de todos los "problemas nacionales". En aquella época se discutió mucho la tesis del médico, biólogo y pedagogo Miguel Jiménez López sobre "la decadencia colectiva de la raza colombiana". En la argumentación de Jiménez López, la figura del empobrecido y melancólico indígena, acentuado por el consumo de alcohol, fue crucial[51].

El movimiento "indigenista literario" iniciado a finales de la década de los años 20,[52] que redescubrió el pasado glorioso y pintoresco de los muiscas andinos, no significó una alternativa a la corriente prohibicionista. Cuando los "indigenistas" se referían a la actualidad, seguían en su mayoría el estereotipo de la

46 José Pérez de Baradas (1940).

47 Report on Agriculture in Colombia. [= Annual Series of Diplomatic and Consular Reports on Trade and Finance, N° 446]. Londres 1888, p. 10.

48 Según el censo de 1923 un 7 % de la población fue calificado como indígenas. Thomas Fischer (1997), pp. 68s.

49 Sin embargo, en la práctica los particulares violaron continuamente la integridad de los resguardos y comunidades indígenas.

50 María Clara Llano Restrepo y Marcela Campuzano Cifuentes (1994), pp. 99-110.

51 Aline Helg (1989).

52 Véase Dagmar Kusche (1995), pp. 368-389.

"tristeza indígena" planteado 1927 por Armando Solano[53]. Según esta línea de argumentación, la "melancolía" indígena se debía al despotismo de la época colonial y a la costumbre de beber chica[54]. La intención principal del "indigenismo" colombiano no fue ayudar a los pueblos indígenas. Lo cierto es que contribuyó a la construcción de la supremacía de Colombia Central sobre las otras regiones consideradas inferiores.

Con la toma de poder de los liberales a partir de 1930 el "vicio" del "cocaísmo" fue detectado por los funcionarios del Ministerio de Trabajo, Higiene y Previsión Social, del Ministerio de Salubridad y por los legisladores. Fue en el año 1930 cuando Colombia incorporó a su legislación la Convención de Ginebra de 1925 mediante la Ley 68. En 1933, el Congreso expidió la Ley 18, la cual autorizaba al gobierno a adherirse a la Convención de 1931[55]. El decreto 95 de 1938 estableció el monopolio de las farmacias autorizadas para la venta de la hoja de coca. En este contexto, en 1941, se dictó la Resolución 578, por la cual se reglamentaba el cultivo del arbusto de la coca y la venta al por mayor de sus hojas. La resolución planteó establecer un censo de las plantaciones de coca existentes y prohibir nuevos cultivos[56]. Si bien es probable que los funcionarios de Colombia no ejecutaran las políticas antidrogas con mucho entusiasmo, también es verdad que hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial este país fue el único en los Andes que se orientó completamente hacia el enfoque internacional prohibicionista y punitivo de las drogas[57].

---

[53] Armando Solano (1983), pp.115-141.

[54] Llama la atención que ni siquiera los únicos estudios de la época sobre el Huila, donde los indígenas masticaban la coca, mencionaron esta costumbre. Véase Gabino Charry (1922) y Joaquín García Borrero (1935).

[55] Ricardo Soberón (1994), p. 290.

[56] Eduardo Sáenz Rovner (1996), p. 73.

[57] Para los intentos infructuosos de destruir plantaciones de coca, véase, entre otros, Jorge Bejarano (1944).

Conclusión

La época que abarca los años 20, 30 y 40 del siglo XX significó un cambio de rumbo en la discusión pública y la legislación en torno a los grupos que cultivaban, vendían y consumían la coca andina. El *laissez faire*, practicado durante el siglo anterior, fue cada vez más cuestionado por los que exigían una política intervencionista. Este cambio se debió, en primer lugar, a la presión internacional. De hecho, se manifestó por primera vez un conflicto de intereses entre los suministradores de materia prima para producir cocaína, por un lado, y las sociedades consumidoras por el otro. Los países industrializados entonces se pusieron de acuerdo sobre la regulación restrictiva del "cocainismo". Percibieron este fenómeno tan peligroso como el "heroinismo" y el "morfinismo". Los intentos de control internacional también se extendieron a la materia prima. Como consecuencia, la discusión se trasladó hasta los Andes donde tradicionalmente se producía y consumía la coca.

Lo que llama la atención en el debate público de Bolivia, Perú, Argentina y Colombia, es la aparición de una nueva clase de "expertos" (y de todos aquellos que se sintieron como tales). De hecho, un creciente número de médicos, físicos y otros científicos urbanos se dedicó con afán al estudio del "cocaísmo" y del "cocainismo", –fenómenos que ellos a veces no sabían diferenciar. Con frecuencia estos "ingenieros sociales" ocuparon puestos de funcionarios en el sistema de servicio público de medicina social, de higiene y de psiquiatría, todos en expansión. Para ellos, el debate sobre la coca fue un campo de batalla en el cual probaron su autoridad científica y aumentaron su prestigio social. Esta vanguardia médico-social luchó preferiblemente con argumentos biológicos. A la sociedad "culta" le proporcionó argumentos y medidas necesarios para purificar lo que ella llamó "la raza". Exigiendo el control estatal sobre la coca o la extinción total de los cultivos y la limitación de la venta y consumo, los científicos urbanos intentaron acabar de una vez por todas con el concepto de tolerancia "multicultural". Su propuesta de prohibir el "cocaísmo" andaba mucho más allá de los esfuerzos de la Liga de las Naciones, tratando de reprimir el "cocainismo". A tal fin recurrieron a los argumentos de otro debate europeo-norteamericano: la controversia sobre el "alcoholismo". La influencia pública de este discurso agresivo

fue notoria especialmente en Colombia y Argentina, donde el concepto de la "nación homogénea" –"mestiza" en el caso de Colombia, "blanca" en el caso de Argentina– tuvo muchos seguidores. En estos países la argumentación de los médicos sociales, los higienistas y psiquiatras "modernos" identificando la coca como símbolo de la "degeneración de la raza", se tradujo en acciones prácticas de la administración pública y en la legislación.

En el debate sobre la coca se insertó un segundo actor de importancia, los movimientos "indigenistas" burgueses y los líderes obreros. En Perú el estudio de las costumbres de los indígenas y la defensa de sus intereses por políticos, escritores y artistas –en nombre de las comunidades indígenas– fue especialmente llamativo. Los representantes que reclamaban el liderazgo en los asuntos sociales étnicos e incluso en el desarrollo regional, se dividieron en dos corrientes: los defensores y los prohibicionistas de la coca. Mientras que los prohibicionistas –con frecuencia socialistas urbanos–, para probar la tesis de la explotación de los masticadores de coca, alegaron el factor desmobilizador e insalubre de la coca, los defensores del status quo subrayaron la importancia de la "planta divina" como elemento crucial de identidad y como estímulo positivo de la vida cotidiana. La corriente afirmativa-progresista era en aquella época todavía muy débil.

El tercer ángulo en el cruce de opiniones fueron las elites "nacionales". Ellas ponderaron los pros y contras tácticamente, según les sirvieron para estabilizar su poder. Tomaron parte en el debate de acuerdo con su interés económico en el negocio de la coca o el papel que tenían los cultivadores de coca en su concepto del Estado. Así, en Bolivia se observó el rechazo casi total a la prohibición de la producción y venta de coca, así como a la criminalización de los masticadores. En este país, la coca se estableció como símbolo identificador de la nación (mientras otras características para estigmatizar a los indígenas y diferenciarse de ellos persistieron). Mientras en Bolivia el análisis de la discusión sobre la coca reveló claramente la construcción de una "cultura nacional de coca", en el Perú, donde aumentó la producción de coca, las elites "nacionales" no lograron dar al discurso sobre la coca una función integradora.

A diferencia de hoy los pequeños productores y consumidores no se apoderaron del discurso sobre la coca como instrumento de lucha para defender sus in-

tereses económicos y "culturales". Cierto es que contrarrestaron el ataque discursivo contra la coca. Es evidente que la hoja de coca siguió siendo un importante símbolo de identidad para ellos. En conclusión, el debate de la coca en el ámbito nacional de los países andinos de los años 20, 30 y 40 fue esencialmente "cultural". No obstante pocos autores de los que participaron en esta controversia atribuyeron a las "culturas de coca" un valor en sí mismas.

Consideraciones sobre la economía campesina indígena en el altiplano occidental de Guatemala

Dimensiones antropológicas e históricas de una mesohistoria regional

Peter Fleer

Este artículo quizás sea una decepción para todos aquellos que esperan un resumen conciso de la economía campesina indígena y su evolución histórica. Sólo haré referencia al tema de investigación propiamente tal en la medida en que nos proporcione ejemplos que ilustren la manera en la cual la antropología y la historia pueden y deben cooperar. Por este motivo mi exposición será algo como una presentación alternada, un ir y venir entre pasajes descriptivos y consideraciones teórico-metodológicas. Además me gustaría dejar en claro que, como historiador, no tengo mucho interés en comentar la utilidad de la historia para los antropólogos. Estos mismos tendrán que ocuparse de eso. Me limitaré por lo tanto a describir cómo los historiadores han hecho uso de conocimientos antropológicos y cuáles podrían ser las consecuencias metodológicas para la futura investigación histórica en la región.

Para la época de la independencia en Guatemala, tenemos los primeros conocimientos sobre el mundo cultural de los pueblos de la sierra occidental a través de las descripciones de hombres como John L. Stephens, quien viajó por la región en los años 30 del siglo XIX[1]. Sus descripciones proporcionan una imagen de un mundo exótico, extraño a los conceptos occidentales. Tienden a ser selectivas y anecdóticas[2]. No obstante, de ellas sacamos algunas informaciones históricas, que se prestan como puntos de referencia para estudiar aquellas sociedades. Y son importantes para nosotros como historiadores, porque la historia se

---

[1] John L. Stephens (1969).

[2] Véase, por ejemplo, Henry Dunn (1981); Thomson (1829); G. W. Baily (1939); Jacobo Haefkens (1969); Robert Dunlop (1847); Frederick Crowe (1850).

enfrenta a un problema paradójico, al pretender ser más que una historia de los grandes hombres. Hasta el siglo XX la mayoría de los seres humanos en el mundo vivía como campesinos que no sabían leer ni escribir. Lo que sabemos sobre ellos proviene principalmente de fuentes escritas por una elite alfabetizada[3]. El historiador que pretende estudiar la historia, por lo tanto debe levantar el manto que encubre las fuentes históricas, en las que los hombres (ni hablar de las mujeres) solamente aparecen cuando había problemas (peticiones, litigios, revueltas etc.)[4]. Por supuesto que como historiadores tenemos interés en ese tipo de acontecimientos. ¿Qué haríamos sin una protesta, un levantamiento de vez en cuando? Pero estos son sucesos puntuales de corta duración. Si nos interesa el ritmo de la vida cotidiana a largo plazo, es preciso que despejemos de la narración de la aberración o irregularidad, lo que suponemos indicios de la normalidad. Cuando investigamos las sociedades indígenas en las montañas occidentales de Guatemala, nos enfrentamos con este tipo de problemas. Para el siglo XX tenemos, además de los relatos de viajes, otra fuente de información. No hay muchas regiones en América Latina que hayan sido tan bien estudiadas por los antropólogos como la sierra occidental de Guatemala[5]. De ellos tenemos muchísimos datos etnográficos y estudios antropológicos. En la década de los años treinta, diversos antropólogos, entre ellos figuras tan prominentes como Sol Tax y Robert Redfield,[6] comenzaron sus estudios en la sierra occidental. Sus apuntes y datos, accesibles en microfilm, son una fuente primaria complementaria para historiadores que deseen estudiar la sociedad indígena[7]. Lo mismo vale para sus estudios posteriores, de los cuales podemos aprender detalles y aspectos de la vida diaria indígena que de otro modo no sabríamos. Así, por ejemplo, obtene-

---

[3] Véase, por ejemplo, Barrington Moore (1966), pp. 496-499.

[4] Para no destruir el cauce de la argumentación, no me refiero aquí a las fuentes seriales que existen.

[5] Para mencionar sólo algunos nombres sin orden cronológico: Sol Tax, Robert Redfield, Juan de Dios Rosales, Antonio Gaubaud-Carrera, Charles Wagley, Ruth Bunzel, Richard Adams, Carol Smith.

[6] Ambos llegarían a ser posteriormente presidentes de la Asociación Americana de Antropólogos. Lo mismo vale para Charles Wagley.

[7] Los datos de las investigaciones en terreno pueden ser consultados en la *Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology*, Chicago.

mos información sobre el ciclo de reposo de las tierras en barbecho en la agricultura campesina. En un estudio del municipio serrano de Santiago Chimaltenango en el departamento de Huehuetenango, Charles Wagley descubrió a fines de los años 30, que las milpas se cultivaban solamente durante dos a tres años consecutivos y después se mantenían en barbecho hasta seis años[8]. En la región de Sololá, donde el suelo volcánico es muy fértil, la relación uso/reposo de las tierras parece haber sido más favorable. Para los municipios de San Andrés y Panajachel, McBryde habla de cinco y más años de buen rendimiento agrícola en relación a cinco y más años de período de barbecho[9]. Sin embargo, la fertilidad del suelo no era el único factor que determinaba la relación cultivo/descanso del suelo agrícola. Otros factores como la disponibilidad de tierras cultivables y las oportunidades económicas alternativas también tenían influencia para fijar este ciclo alternado. En Santiago Atitlán, por ejemplo, las milpas estaban en uso durante cinco años y en seguida se dejaban en reposo durante 15 a 20 años. McBryde suponía que el período extraordinariamente largo de barbecho se debía a una mejor proporción tierra/hombre comparada con otros municipios de la región[10]. Pero mis propias encuestas en este sentido no corroboran esta tesis. El análisis de material estadístico de la región nos da para Santiago Atitlán un valor de 1.26 manzanas por familia, lo que es sólo muy poco más que el término medio departamental de 1.17. Otros municipios tenían un promedio de 2.3 y más[11]. En consecuencia, deben existir otros factores que expliquen la situación excepcional en Santiago Atitlán. En efecto, por el trabajo de Sol Tax podemos determinarlos fácilmente. La situación geográfica del municipio junto a la zona montañosa, donde los indios producían maíz, y su relativa cercanía a las tierras bajas productoras de café y maíz tenía como consecuencia que los atitecos se especializaran en el comercio entre las dos regiones. Esto les ofrecía una serie de oportunidades económicas y ampliaba la gama de maneras de asegurar la subsistencia; especialmente, si consideramos que la mercancía más importante co-

---

8 CharlesWagley (1949), p. 31.

9 Véase Felix W. McBryde (1969), vol. 1, p. 73; y los datos levemente diferentes en Sol Tax (1964), vol. 1, p. 127.

10 Véase Felix W. McBryde (1969), vol. 1, p. 73; Charles Wagley (1941), p. 31, también sugiere la existencia de un nexo causal entre la escasez de tierras y el ciclo cultivo/reposo.

11 Peter Fleer (1997), p. 132.

mercializada por los atitecos era el maíz de los llanos, que les permitía cubrir el período de escasez del cereal en los meses antes de la principal cosecha en los montes. Además, su ubicación a orillas del lago Atitlán también contribuía a enriquecer su base nutricional[12]. Para otros municipios de la sierra encontramos un elemento adicional. Algunos municipios cultivaban tierras en la costa y boca costa. Lo hacían en dos formas diferentes: Los municipios de San Pedro la Laguna, Santa Catarina Ixtahuacán y Nahualá, por ejemplo, tenían colonias en los llanos, que se usaban comunalmente. En otros, como San Marcos, Santa Lucía y San Lucas, los habitantes acostumbraban arrendar predios en los bajos sobre una base individual[13].

Este tipo de información es importante para el estudio de la economía campesina. Es relevante para determinar cómo se usaba la tierra y cuál era la situación de subsistencia. La relación uso agrícola/reposo de las tierras también es importante con respecto a los aspectos cualitativos y cuantitativos de la tenencia de tierras. Si –por ejemplo– en las fuentes podemos encontrar información, de la cual podemos deducir una extensión promedia de tierras cultivadas por familia en ciertos municipios (nótese mi formulación sumamente cuidadosa), esto no significa mucho, mientras no tengamos una idea sobre el uso dado a estas tierras y conozcamos otros factores culturales y económicos.

Estos ejemplos señalan cómo el trabajo de campo de los antropólogos puede ser útil para los historiadores. Es provechoso en dos respectos: evidentemente nos entrega información que no podemos obtener de otras fuentes y completa nuestros conocimientos, respondiendo algunas preguntas, que surgen del estudio del material de archivos. Pero también tiene otra función más: actúa como una guía heurística al dirigir nuestra atención a ciertos aspectos, que en las fuentes aparecen sólo marginalmente o en forma encubierta. Esto nos hace leer las fuentes con un enfoque específico, que nos permite descubrir cosas, que de otro modo habríamos pasado por alto o interpretado erróneamente. Veamos el ejem-

---

[12] Véase Sol Tax (1937), p. 438; Felix W. McBryde (1969), vol. I, p. 87. También hay indicios documentales que apoyan esta interpretación. Véase, por ejemplo, Informe del Intendente de Santiago Atitlán al Jefe Político de Sololá, 13.7.1928 (Archivo General de Centroamérica, Jefatura Política Sololá, 1939).

[13] Peter Fleer (1997), pp. 117-119.

plo del ciclo cultivo/barbecho en la agricultura. Si no tengo la menor idea de las considerables diferencias existentes de un municipio al otro, seguramente no advertiría los pocos indicios sobre el tema en las fuentes. Al mismo tiempo también existiría el riesgo de adoptar –sin ninguna crítica– las cifras promedio sobre la tenencia de la tierra, divulgadas irreflexivamente por algunos estudios históricos.

Mientras los estudios antropológicos específicos funcionan como guías heurísticas, los enfoques antropológicos generales pueden ser usados como mapas de orientación. Si hablamos de "economía campesina indígena" sin una sólida base en la terminología antropológica, nos perderemos en la obscura marisma de nociones nebulosas. Aquí no mencionaré la vasta literatura controvertida sobre lo que es una sociedad campesina o bien, una sociedad indígena[14]. Sólo esto: tres conceptos sobresalen en este contexto: los conceptos "campesino", "indígena" y "orientación hacia la subsistencia". La economía de la sierra era una economía campesina en el sentido que la principal actividad productiva era la agricultura, y las tierras y la producción estaban en manos de pequeños campesinos arraigados en la comunidad local. Pero el término "campesino" tiene aún otra connotación. Como decía Eric Wolf, quien subraya el punto, los pequeños productores en la sierra estaban política y económicamente vinculados con centros urbanos, que ejercían poder sobre las comunidades de la sierra y extraían un cierto superávit de ellas[15]. La economía era indígena en el sentido de que era parte de una cultura que había sido moldeada por las condiciones de la conquista, la represión colonial y la explotación capitalista. Sólo estas definiciones esbozadas en general muestran que ambos términos establecen relaciones entre diferentes entidades sociales. Exactamente esto es lo interesante para una mesohistoria.

El tercer concepto –la orientación de subsistencia– denota el hecho, de que el objetivo del sistema de motivaciones económicas no era la maximación de ga-

---

[14] Véase, p.e., Eric R. Wolf (1955); Carol A. Smith (1973), p. 59; idem (1984), p.138; idem (ed.), (1990), p. 24; Sanford A. Mosk (1954), pp. 3-10; Richard N. Adams (1970), p. 382; Charles Wagley (1964), pp. 21-25; Sol Tax (1947), p. 170; Nathan L. Whetten (1961), p. 107; Daniel Thorner, Basile Kerblay, y R.E.F. Smith (eds.) (1966), pp. 5-28; Teodor Shanin (1971), pp. 202-216; Daniel Thorner (1969), p. 96; Alain de Janvry (1981), pp. 94-109; Eric R. Wolf (1959); Frank Cancian (1967); y Robert Wasserstrom (1983).

[15] Eric R. Wolf (1955), pp. 452-455.

nancias ni la acumulación de capital; se pretendía garantizar un flujo estable de recursos durante todas las temporadas para satisfacer las necesidades fundamentales de la sobrevivencia. Esto evidentemente también tenía que ver con el modo de extracción de superávit de los sectores dominantes[16]. El término "orientación de subsistencia" al mismo tiempo pone en evidencia que no hablamos de subsistencia pura en el sentido de que las comunidades domésticas familiares –como principales sujetos económicos– no se autoabastecían. Por el contrario; existía una división del trabajo relativamente desarrollada y un intercambio dirigido por el mercado. Sin embargo, los dos elementos de una economía de mercado tenían diferentes fundamentos. Mientras que el mercado era el mediador entre los sujetos económicos –o sea las familias– la división laboral era el resultado de la especialización de los municipios en actividades económicas específicas. Cuán pronunciada era esta especialización se refleja en el hecho de que las unidades domésticas al igual que los municipios no eran autosuficientes en maíz, el principal alimento de la región. Sin embargo, en ninguna parte hubo tanta especialización como para abstenerse completamente de la producción de maíz. Conforme con el ciclo estacional de la planta, que en la sierra tiene una sola cosecha importante, la mayoría de las unidades domésticas dependían del mercado interregional del maíz. Esto también valía para municipios con una sobreproducción de maíz, ya que estos municipios enviaban parte de sus excedentes a las regiones bajas u otros municipios y luego, tenían que volver a comprar maíz cuando llegaba a faltarles. Esto se debía principalmente a las escasas posibilidades de almacenamiento en la sierra. Al igual que en el siglo XX, el maíz y otras mercancías generalmente eran comprados por dinero. No existía el trueque generalizado. Todo esto –los mercados de competencia, la división del trabajo, la monetarización– indujeron a Sol Tax a describir la economía indígena como un tipo de capitalismo del centavo *(penny capitalism)*[17]. Su enfoque funcionalista ha sido sumamente criticado por todo tipo de científicos sociales. De hecho, se le pueden hacer muchas objeciones. Por ejemplo, su propia idea de una situación ideal de los mercados en la sierra no se basa en un análisis empírico muy profundo, porque el modo de especialización mismo, se-

---

[16] James C. Scott (1976), pp. 29-32.

[17] Sol Tax (1947), p. 172s.

gún disposiciones del municipio y no por iniciativa individual, impedía el acceso al mercado, a potenciales productores. Pero el libre acceso al mercado es una condición central para un mercado competitivo.

Otro punto más fundamental, que me gustaría tocar en esta parte, es la pregunta de si la economía indígena puede ser descrita mediante modelos del mundo occidental –en este caso, mediante un enfoque neoliberal–. El punto más delicado en este caso probablemente es el problema de la racionalidad de los actores económicos. Si observamos el funcionamiento de los mercados de la sierra, ¿podemos basar nuestra explicación en el supuesto que los indígenas actuaban racionalmente, en el sentido de un comportamiento de maximación de las utilidades? Tax respondería afirmativamente, diciendo que así era. Y por esta posición también ha sido muy criticado. Algunos autores, sin embargo, alegan que el precio en los mercados no se fijaba como resultado de la acción recíproca de las funciones racionales de utilidad, sino que se restringía mediante factores culturales extraeconómicos. El antropólogo alemán Leonhard Schultze Jena, que hizo estudios en Guatemala en los años 40, llegó a esta conclusión[18]. Como ejemplo toma los precios de las telas, los llamados tejidos; y afirma que sus precios sólo representan el valor del material usado en la producción, no del trabajo que implica la fabricación del tejido. Esto a primera vista podría ser un argumento convincente para negar la racionalidad económica. Mas al hacer un análisis más profundo del asunto, vemos que la importancia del factor tiempo en las sociedades indígenas difiere totalmente de la que tiene para nosotros. En el contexto occidental, el tiempo ha sido un factor de escasez, quizás el factor productivo más escaso de todos. Este no era el caso en las sociedades indígenas en la primera mitad del siglo XX[19]. Además tejer en general ha sido siempre una actividad suplementaria de las mujeres mientras atendían su puesto en el mercado o cuidaban los animales. Por lo tanto, el valor tiempo del tejido, calculado racionalmente, debería ser alrededor de cero. Racionalidad no es un concepto absoluto, sino que debe ser visto dentro de su contexto. Evidentemente también existen otros factores como los valores culturales y las relaciones sociales que interfieren en la formación de los precios, pero esto vale para cualquier contexto

---

[18] Leonhard Schultze Jena (1945), p. 73.

[19] Sol Tax (1964), vol 1, p. 77s.; John Swetnam (1989) tiene un punto de vista algo diferente.

cultural. La razón, por la cual tiendo a estar de acuerdo con Tax y otros autores sobre la racionalidad campesina o indígena es, ante todo, porque considero que es mejor tratar de interpretar las sociedades campesinas con fundamentos teóricos transparentes –por deficientes que puedan ser– en vez de mistificarlas hasta el punto en que llegan a ser absolutamente desconocidas, algo extrañas y definitivamente ajenas a nosotros.

Después de todas estas alabanzas de la antropología, ¿qué puede contribuir a la historia? Los antropólogos tienden a enfocar un municipio determinado y restringir su horizonte temporal a un ciclo anual de la vida comunitaria. La historia, en cambio, pretende abarcar procesos de largo alcance. También tiende a buscar vinculaciones entre diversos niveles o estratos de una formación social, como, por ejemplo, examinar la relación entre la organización social local y la formación estatal. Estas declaraciones son, por cierto, muy generales, ya que los estudios antropológicos, sobre todo en los últimos años, han ampliado su enfoque en cuanto a tiempo y también a territorio, y los estudios históricos han comenzado a desenterrar datos de los archivos municipales y concentrarse en microestudios sumamente detallados. De hecho, hoy en día es difícil darse cuenta si un trabajo es de un historiador o de un antropólogo.

Como ejemplo para demostrar la utilidad del enfoque histórico, propongo un estudio de la monetarización de la economía campesina. Como es un proceso lento y silencioso, necesitamos información cronológica. Desgraciadamente, las fuentes no nos entregan datos consecutivos sobre el tema. De todos modos, de vez en cuando aparecen algunos datos, referencias o indicios al respecto. Desde los años 1870, se obligaba a los indígenas –sobre una base formal– a trabajar en la construcción de los caminos y su mantenimiento[20]. Los indígenas detestaban este trabajo obligatorio. Cuando el gobierno lo aumentó al doble en 1877, de tres a seis días por año, y subió la multa de exención, hubo masivas protestas, que obligaron al gobierno un año más tarde, a volver nuevamente a un servicio de tres días y a reducir la multa de exención a la mitad. En 1933, el gobierno de Ubico aprobó una ley que aumentaba considerablemente el tiempo del servicio de caminos; los indígenas ahora tenían que trabajar una semana por semestre o

[20] Véase Alfonso Bauer Paiz (1965), pp. 3-5, pp. 82-85, pp. 100-101; Chester L. Jones (1940), p. 247ss.; Frank G. Dawson (1965); David McCreery (1994), p. 220-223.

pagar un quetzal como multa, la que –comparada con el salario diario medio de alrededor de 15 a 25 centavos– era bastante alta y obligaba a la mayoría de los indígneas a cumplir su servicio obligatorio. Pero desde mediados de los años 30, aproximadamente, fueron aumentando las quejas por la escasez de trabajadores, porque muchos indígenas preferían pagar la multa que cumplir el servicio. Obviamente había ahora más y más indígenas que podían pagar los dos quetzales de multa por año. En los años 40, la escasez de trabajadores llegó a ser tan aguda que en 1944 se aumentó la multa a un quetzal y cincuenta centavos por semestre. Simultáneamente, el salario nominal promedio para los trabajadores de los cafetales en la boca costa había ido bajando desde 1923. Con otras palabras, la capacidad de los indígenas de saldar su servicio de caminos no se debía a presiones de la inflación, sino a la disponibilidad cada vez mayor de dinero efectivo en las unidades domésticas indígenas. De ello deducimos que en la segunda mitad de los años treinta debe haberse acelerado la monetarización de las sociedades indígenas. Las razones para ello no se pueden delimitar claramente. Un factor podría ser que al bajar los precios reales del maíz, los hogares hubieran tenido más dinero contante para otros gastos. Otro factor, por supuesto, es el cambio de la legislación del trabajo en 1934, cuyo punto central fue la abolición de la tradicional servidumbre por deudas y la agravación de la ley contra la vagancia, que obligaba a todos los hombres indígenas a un cierto número de días de trabajo en las fincas de café según la cantidad de tierras que tenían. Esto probablemente causó un aumento de la migración laboral y a cambio también, un aumento del dinero contante en la sierra. Por otra parte, la prohibición de pagos adelantados a campesinos por eventuales trabajos futuros puede haber disminuido la base monetaria en la sierra. Como se deduce de todas estas conjeturas, es preciso hacer aún muchas investigaciones para llegar a respuestas más precisas.

Si miramos los elementos aquí involucrados (trabajo obligatorio de caminos, legislación del trabajo, migración laboral, niveles salariales y de precios), podemos ver que todos están vinculados con las relaciones entre los niveles, que ya mencionábamos anteriormente, por ejemplo, las relaciones entre el municipio indígena y el Estado, entre la economía campesina de subsistencia y el sector capitalista de la economía de exportación. Un análisis aún más detallado del

problema pone en claro que, si enfocamos procesos a largo plazo, tenemos que manejar un sistema complejo de sectores diferenciados, pero sumamente vinculados e interrelacionados, y niveles con límites cambiantes y permeables. ¿Cómo se influenciaban mutuamente los cambios en ambos sectores y cómo afectaban a todo el sistema? Es obvio que un temario de tal envergadura no puede ser manejado exclusivamente por un enfoque antropológico clásico. Aquí la historia ayuda a superar la tendencia de restringir el interés a una sola comunidad. Voy a ilustrar el caso con un ejemplo muy poco espectacular. Según las fuentes, era habitual que los campesinos de la sierra –a lo menos en el siglo XX– poseyeran un machete. El machete era, junto con el azadón, herramienta y arma básica de los campesinos y, en consecuencia, uno de los principales implementos productivos. En los años 1930 costaba entre 70 a 75 centavos, lo que significaba un salario semanal calculado en base al promedio del nivel salarial agrícola de la época[21]. Por lo tanto, también en términos monetarios, debe haber sido un implemento de importancia considerable. Ahora bien; el problema es que los machetes eran producidos –en su mayoría– en España y había que "importarlos" a la economía campesina. Si supiéramos cómo funcionaba esta importación, quién estaba involucrado, qué importancia tenía y qué relaciones de dependencia existían, aprenderíamos mucho acerca de la economía de la sierra en Guatemala. Extrañamente, ni los antropólogos ni los historiadores se han dedicado a explorar el tema hasta el momento. Admito que no es gran cosa, pero podría ser un área de investigación fructífera, porque está ubicada justo en un punto clave de los flujos de intercambio y trueque entre diversos sectores y niveles. Lo mismo vale –dicho sea de paso– para el hilo de algodón usado por las mujeres para sus tejidos.

Estos ejemplos bastan para mostrar cómo las cuestiones históricas también pueden agudizar la vista de los antropólogos. Más allá de la economía, existen otras áreas, en las que la historia puede contribuir con ideas productivas, como por ejemplo, en los problemas relacionados con las estructuras de poder o la lucha ideológica por peticiones legítimas. El notorio eclecticismo histórico viene a ser una ventaja específica; permite a los historiadores apropiarse pragmáticamente de ideas y conceptos fructíferos de áreas relacionadas con ella como la

---

[21] Peter Fleer (1997), p. 73 y pp. 180-182.

sociología y la economía[22]. Esto también vale para los así llamados conceptos postmodernos de texto, percepción y narración[23]. Por último, no es la crítica postmoderna, la que empuja a la historia hacia la antropología, sino el mero hecho de que la antropología misma haya llegado a ser más historizada durante las últimas décadas. Desde el punto de vista de la historia, por lo tanto, la cuestión va más allá de la relación entre la antropología y la historia. Tiene que ver con el hecho de cómo esta última es capaz de integrar conceptos teóricos en su marco metodológico.

¿Qué significan estas reflexiones para la investigación histórica de la sierra occidental de Guatemala? Si el interés en los procesos y las relaciones entre niveles es la ventaja comparativa de la historia y si consideramos la situación singular de Guatemala en cuanto a los archivos existentes sobre la sierra, entonces podemos formular algunas consecuencias para la investigación histórica en la región. Como la mayoría de los archivos municipales, por el momento, está en condiciones bastante deplorables y la investigación, por esta razón, requiere de muchísimo tiempo y tiene resultados inciertos, es legítimo buscar otras vías de investigación[24]. Tenemos la suerte de encontrarlas en el Archivo General de Centroamérica, aunque su infraestructura también es desolada y faltan, al menos para el siglo XX, todo tipo de instrumentos confiables para la indagación efectiva. No obstante, contiene un gran número de documentos con información de valor para los asuntos locales. Por la abundancia del material es posible comparar los datos de diversos municipios de uno o más departamentos. Este conjunto de información da forma a un panorama regional, que abarca diferentes niveles de la formación social. Al mismo tiempo nos permite hacer un análisis comparativo de diferentes entidades del mismo nivel. Si tenemos información sobre varios municipios de la sierra con carácter distinto, incluso podemos determinar,

---

22 Para una síntesis inteligente de cómo la historia concurre con la geografía, la antropología, la sociología, la economía y la política, sugiero leer François Chevalier (1993), capítulo II, "L'histoire ibéro-américaine aux confins des autres sciences. Mesurer et quantifier", pp. 163-190.

23 Véase Hayden White (1987); William C. Dowling (1984).

24 En este respecto, véase, por ejemplo, Kenneth J. Grieb (1985); Jorge Luján Muñoz (1982); Christopher H. Lutz y Stephen Webre (1980); Christopher Lutz (1993); David McCreery (1981); Jean Piel (1993); Ralph L. Woodward (1981).

desde una comparación diacrónica, la dirección de los procesos históricos. Esto evidentemente incluye la noción de que los procesos teóricamente unidireccionales y lineales terminan siendo erráticos y de ninguna manera predeterminados. Es evidente que un enfoque centrado en un nivel regional favorece ciertas cuestiones y excluye otras. No es posible, por ejemplo, escribir una genealogía detallada de las elites locales basada en material del Archivo General. Esto requeriría un archivo municipal con una organización mínima. Pero sí es posible con los archivos tal como existen encontrar respuestas a interrogantes relacionadas con conflictos entre grupos de las elites de diferentes niveles y sus relaciones con el campesinado. Es importante desarrollar una visión pragmática, de los problemas y métodos, es decir tanto de la situación social en la sierra occidental como de las posibilidades que ofrecen los archivos de Guatemala. Por el momento, creo que ambos sugieren un enfoque que se encuentra, en dos respectos, entre dos puntos: geográficamente se debería partir desde la región que abarca uno o más departamentos, y temáticamente se debería centrarse en un terreno medio, quizás aceptando que uno no penetra totalmente los primeros planos y los trasfondos. Este tipo de meso-historia evidentemente no sustituye estudios municipales aislados en archivos locales, pero podría ser útil para esos microestudios para formular las preguntas correctas. Por esta razón, creo que vale la pena plantear un caso para una mesohistoria, más aún, existiendo el peligro de perderse entre la macrohistoria y la microantropología.

La izquierda y la cuestión indígena en México
Un estudio en la zona del contacto cultural

Stephan Scheuzger

A mediados de 1927 se rompió en Kansas City el récord mundial en la carrera de maratón. Los nuevos plusmarquistas se llamaron Tomás Zafiro y José Torres y fueron mexicanos, ambos tarahumaras. *El Machete*, órgano del Partido Comunista Mexicano, escribió en esa ocasión:

> Toda la prensa burguesa publicó a grandes caracteres, como un triunfo de la raza y de México, la llegada de Tomás Zafiro y José Torres aborígenes tarahumaras, (miembros de la Confederación de Obreros y Campesinos de Chihuahua), a la meta de la pista en que ganaron en Kansas City, el record mundial, estableciendo con la carrera Marathón el máximo de velocidad en el menor tiempo hasta hoy conocido, pero nadie dijo de qué raza y de qué lugar fué el orgullo de semejante torneo deportivo, en que los hombres de acero de la Sierra Madre chihuahense dieron un timbre glorioso.
> Hasta hoy nadie sabe que los indios tarahumaras no tienen patria ni hogar porque el General Terrazas, testaferro de la dictadura porfiriana, los despojó de sus tierras arrojándolos a las serranías en donde desde entonces se escondieron como animales en medio de la mayor inclemencia de nuestra 'civilización'. Nadie hasta hoy, al saberse el triunfo de los hombres de piel obscura y de ojos de aguila [sic] de los vericuetos de Bocoyna o de Guadalupe y Calvo, sabe siquiera cómo todos los gobiernos del porfirismo persiguieron con saña a los indios y más tarde los régimenes locales del período de la Revolución nada han hecho por incorporar a la civilización a la raza tarahumara, comenzando por devolverles la tierra que fue de sus mayores y que trabajaron todos en común, con rebaños comunes y patriarcados que eran gobiernos, sin quitar el alto concepto que esa familia recia y hecha a todos los rigores tenía de la belleza, de la fuerza, del derecho y del trabajo.

El artículo concluyó:

> Si las razas aborígenes de Chihuahua; la tarahumara y la apache hubiesen dejado más grande proporción de sangre en la población de la frontera el territorio nacional no hubiera partido [sic] Texas porque los principes de las razas del norte lo hubieran defendido; la raza aborígen hubiera continuado su programa de organización comunista en el trabajo y en la repartición; su fuerza, su vigor y su gallardía exhibidas en pistas de circo y dignas de mejor suerte, regirían el porvenir de la población de la frontera, empequeñecida, muda, incapaz ante la voracidad del imperialismo yanqui, cerca, muy cerca del corazón de nuestras ciudades mexicanas[1].

---

[1] "El abandono de la raza tarahumara en Chihuahua", en: *El Machete*, 9 de julio de 1927, p. 2.

"Incorporación" era el término indigenista dominante de la época, significaba unilateralidad y podía connotar compulsión. Donde diferencia era atraso, la emancipación dependía de la inclusión en el proceso civilizatorio, en un proyecto de progreso, de menos a más. Y raras veces el proceso del progreso humano era prescrito de una manera tan consecuente como en las leyes del materialismo histórico. Debido a su carácter teleológico, así va el argumento conocido, el pensamiento marxista producía categorías paternalistas. El artículo de *El Machete* con su propuesta básica de "incorporar a la civilización a la raza tarahumara", parece confirmar entonces lo que la escasez de literatura sobre las posiciones de las izquierdas en América Latina hacia la llamada cuestión indígena quiere evidenciarnos: el materialismo histórico, con su enfoque clasista y su origen europeo, llevó al fin y al cabo a los mismos esquemas etnocentristas e integracionistas que se conocen del indigenismo oficial[2]. Un desencuentro fundamental entonces, quizá más grave que aquel aún. Mientras que el indigenismo ligado al Estado se dirigía por definición a los indígenas, al marxismo hasta le parecía difícil reconocer a los mismos: en lugar de indígenas veía a campesinos, a explotados. La estadística ayuda a ahondar en la perspectiva del desencuentro: el último artículo que dedicó *El Machete* a los indígenas se había publicado tres años antes. Terreno estéril, por ende, para los historiadores. Las relaciones entre las izquierdas y la cuestión indígena en América Latina no han sido objeto de estudios sistemáticos con dos notables excepciones: los trabajos sobre la obra de José Carlos Mariátegui en el Perú y sobre el programa de autonomía para las minorías étnicas en la costa atlántica nicaragüense bajo el régimen sandinista.

El diagnóstico del desencuentro suele ser una vez más el de lo "no auténtico" en el discurso latinoamericano, el diagnóstico del abismo entre los ideales implantados por el pensamiento europeo y la realidad mexicana. Son las dicotomías tradicionales de originalidad y dependencia intelectuales, de producción nacional e importación de ideologías que predominaron desde el siglo XIX hasta hace poco, las reflexiones sobre las ideas políticas en México. En el caso del marxismo, la discusión se desarrollaba en las categorías de eurocentrismo versus universalismo, o, más concreto, de sujeción a la Unión Soviética versus autono-

---

[2] Véase, por ejemplo, Guillermo Bonfil Batalla (ed.), (1981), pp. 16-17; Marie-Chantal Barre (1983), p. 87; Henri Favre (1976), p. 74.

mía ideológica de la izquierda en México. Tales confrontaciones terminológicas esencializan el pensamiento y son, por ende, instrumentos poco filosos para estudiar la historia de las ideas. No revelan las interacciones en que consiste el desarrollo intelectual y no distinguen claramente entre la realidad latinoamericana y su percepción en las ideologías.

La "izquierda" misma es una categoría que se caracteriza por su relatividad. Es una metáfora que mide el espacio político[3]. "Izquierda", sin esencia de contenido, se define en relación con su opuesto político: izquierda y derecha se presuponen mutuamente, una no puede existir sin la otra. Y la frontera entre las dos es móvil y permeable. El caso mexicano hace patente este punto de vista. En el escenario de la izquierda dominan la heterogeneidad, los cambios abruptos de posiciones y de campos políticos, un paisaje ideológico a veces hasta caótico. Resulta imprescindible historizar la izquierda –que se vuelve, por ende, las izquierdas–[4].

Una investigación de las posiciones de las izquierdas hacia la cuestión indígena es un estudio en la zona del contacto cultural. Es el contacto entre una ideología en el más alto nivel de generalización denominable como socialista (en primer lugar de su expresión como marxismo) y los diferentes estratos más o menos sedimentados de miradas hacia lo indígena entre la conquista y el siglo XX. No pretendemos aquí sustituir el modelo dicotómico tradicionalmente aplicado en la historia de ideas a tales situaciones por otro modelo, más elaborado, más acertado. Coexisten una multitud de conceptos, incluyéndose, superponiéndose, excluyéndose: mestizaje, sincretismo, heterogeneidad cultural, hibridismo, diglosía etc. Aunque favorecemos los conceptos radicados en el paradigma de

---

3 Norberto Bobbio (1994).

4 Escribir una historia de las posiciones indigenistas de las izquierdas es también escribir una historia no realizada, es la historia de pensamientos que no llegaron a encarnarse en una política indigenista. Sin embargo, son esas historias no realizadas las que pueden resultar útiles para la mejor comprensión y valorización de la historia realizada que se mueve entre ellas, por ejemplo la historia del indigenismo oficial. Consciente de la permeabilidad de los límites y de cierta arbitrariedad del criterio, el partido hecho gobierno –Partido Nacional Revolucionario (PNR), Partido Revolucionario Mexicano (PRM) y Partido Revolucionario Institucional (PRI) han sido sus nombres respectivos– lo colocaríamos en nuestro caso al otro lado de la limitación topográfica del estudio.

un pluralismo cultural, por enfocar su análisis en lo fragmentario, en las rupturas de los fenómenos culturales, nos limitaremos aquí a presentar algunos indicios que pueden servir para cuestionar la perspectiva unilateral bajo la cual se ha estudiado por mucho tiempo el marxismo en América Latina. La cuestión indígena nos servirá como caso ejemplar. No fue solamente por razones políticas que la perspectiva unilateral ha sido poco sensible para detectar las interdependencias que se desarrollaron entre el pensamiento indigenista y el pensamiento marxista en México. En la red de la gramática cultural, las combinaciones de sus elementos procuran los significados de las miradas hacia el indígena. El pensamiento marxista tenía que conectarse forzosamente con esa red para poder obtener significado también. Así, las reflexiones de las izquierdas mexicanas se encontraban influenciadas por imágenes tradicionales del indígena como las ideas del marxismo dejaron huellas en el indigenismo mexicano.

Entre una orientación anarquista todavía dominante y los primeros síntomas de debilidad frente a la cooptación gubernamental, el movimiento obrero no tuvo mayor influencia en la Revolución Mexicana. El Partido Comunista Mexicano (PCM), fundado en 1919, fue una agrupación minúscula. Sin embargo, más allá del reducido número de sus militantes, el PCM llegó a tener cierto peso en la vida pública en el México de los años veinte y treinta a través de los intelectuales y artistas que se habían afiliado a él. Las revoluciones se dejan caracterizar como transformaciones de las prácticas discursivas imperantes en una sociedad[5]. Al igual que las relaciones de poder entre los diferentes grupos de la sociedad, se reorganizan también los elementos de sus discursos; entran en relaciones diferentes, se abren hacia nuevos elementos y realizan así resignificaciones. La Revolución Mexicana fue un acto de liberación del peso de una paradoja: de la dinámica evolucionista esclerotizada en la opresividad del régimen porfirista. En esa liberación y en la formulación del nuevo cuadro cultural en que se podía comprender la nación postrevolucionaria, participaron en posiciones prominentes los muralistas: el omnipresente Diego Rivera, miembro del PCM y políticamente por lo menos tornasolado; David Alfaro Siqueiros, militante del mismo partido y dirigiéndose en sus convicciones políticas hacia una ortodoxia estalinista; José Clemente Orozco, probablemente el pintor más im-

[5] Keith Michael Baker (1994), p. 261.

portante de los tres y en contra de las apariencias tal vez también la cabeza política más lúcida de ellos. Orozco estaba ligado a la izquierda de la época por ejemplo a través de su participación en el Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores y Escultores, junto con Rivera y Siqueiros. En los muros, puestos a la disposición de los artistas por el gobierno, apareció entonces el conjunto de Emiliano Zapata, Cuauhtémoc y Carlos Marx.

Esa apertura simbológica fue la reorganización, la transformación del presupuesto cultural del Estado-nación. Como tal, se incluían en ella elementos de discursos anteriores, porfiristas. La invocación del pasado prehispánico para la constitución de una identidad política contemporánea ya había alcanzado niveles destacables en el México de Díaz a partir de los años ochenta; sus antecedentes, sin embargo, se dejan rastrear hasta en el nacionalismo criollo del siglo XVIII[6]. En el libro completo de la historia de México que abrió Rivera pintando los muros del Palacio Nacional, el mundo prehispánico ocupaba un espacio impresionante. Con la posición clave que se le atribuía al indígena en la nueva iconografía que iba a habilitar el imaginario nacional, los pintores de izquierda se conectaron a un acervo cultural mexicano secular. Los muralistas eran tanto sujetos como objetos en la elaboración de miradas hacia el indígena.

> El arte del pueblo de México es la manifestación espiritual más grande y más sana del mundo y su tradición indígena es la mejor de todas[7].

Tal ensalzamiento de la cultura indígena en el Manifiesto del Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores y Escultores fue representativo para el nacionalismo cultural de la Revolución Mexicana. En la literatura y en el arte se buscó la mexicanidad. Y el indígena, reivindicado y, sin duda, revalorado por la Revolución, estaba en la mirada histórica. Representaba génesis, raíces. Estaba como pasado a la disposición legitimatoria del futuro, un futuro no indígena. Aparecía para procurar tradición, ahora para la nueva nación mexicana, pero también para proyectos revolucionarios de índole socialista: en este caso una tradición de resistencia, de lucha contra la explotación; como lo indicó el artículo de *El Machete*.

---

6 David Brading (1988).

7 "Manifiesto del Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores y Escultores", en: *El Machete*, Segunda Quincena de junio de 1924, p. 4.

Los muralistas dieron evidencia de la cercana relación de las izquierdas mexicanas en cuestiones indígenas con el naciente indigenismo oficial. La visión de Rivera, por ejemplo, del mundo indígena estaba fuertemente influida por la obra de Manuel Gamio, decano del indigenismo mexicano y autor del famoso libro *Forjando patria* (1916). Gamio, que no podía negar su herencia positivista, empezó a interesarse también por el indígena vivo, contemporáneo, pero solamente para que ese se emancipara disolviéndose en una nación mestiza, remedio propuesto con variaciones desde la época liberal postindependista. Así, bajo los pies del conquistador en *Cortés y la Malinche,* mural pintado por Orozco en la Escuela Nacional Preparatoria (1923-26), yacía la figura de un indígena. El proceso histórico, a través del mestizaje, marchó por encima del mundo indígena. En la dinámica de las nuevas propuestas sociales hechas por el muralismo para el futuro, el indígena no parece haber participado.

El eje central de las reflexiones de las izquierdas acerca de la cuestión indígena tenía que correr entre los dos polos de la etnicidad y de la clase. Acudiendo por última vez a Orozco:

> Para lograr la unidad, la paz y el progreso bastaría, tal vez, con acabar para siempre con la cuestión racial. Ya no volver a hablar nunca de indios, españoles y mestizos[8].

Nos encontramos ante la ambivalencia de todo postulado de igualdad que radica en su momento normativo inmanente; porque variando las palabras de Leopoldo Zea todos somos iguales porque no somos iguales[9]. El sarcasmo de Orozco se derramó sin piedad sobre los indigenistas:

> Según ellos, la Conquista no debió haber sido como fue. En lugar de mandar capitanes crueles y ambiciosos, España debió de haber enviado numerosa delegación de etnólogos, antropólogos, arqueólogos, ingenieros civiles, cirujanos dentistas, veterinarios, médicos, maestros rurales, agrónomos, enfermeras de la Cruz Roja, filósofos, eruditos en historia. Al llegar a Veracruz, desembarcar de las carabelas carros alegóricos enflorados y en uno de ellos Cortés y sus capitanes llevando canastillas de azucenas y gran cantidad de flores, confeti y serpentinas para el camino a Tlaxcala y la gran Tenochtitlán [...]
> Impulsar los sacrificios humanos y fundar una gran empacadora de carne humana con departamento de engorda y maquinaria moderna para refrigerar y enlatar. Sugerirle muy respetuosamente al gran Moctezuma que estableciera la democracia en el pueblo, pero conservando los privilegios de la aristocracia para darles gusto a todos[10].

---

[8] José Clemente Orozco (1981), p. 75.

[9] Leopoldo Zea (1980).

[10] José Clemente Orozco (1981), pp. 76-77.

El comentario cáustico se dirigió, sin duda, contra el paternalismo de los indigenistas. Le pertenecía entonces un aspecto emancipatorio. Ese potencial tenía que ver con la capacidad del materialismo de romper los moldes tradicionales del indigenismo de ver al indígena. Desde los primeros momentos del estado mexicano, se había establecido la idea de que el indígena existía fuera de la sociedad nacional, en un aislamiento del resto de la población mexicana, en una incomunicación que prohibía su civilización. Llegó a su expresión más clara en la imagen de Francisco Pimentel de un México dividido en dos naciones[11]. El marxismo, frente a eso, tenía que analizar al indígena en sus relaciones con la sociedad, capitalista, y obligaba a percibir a un indígena histórico, no atemporal. Las nuevas pautas mostraron efecto incluso en la antropología. Los estudios más famosos que reflejaron la visión social de la cuestión indígena se escribieron en los años setenta; obras como *Los indios en las clases sociales de México* de Ricardo Pozas Arciniega y de Isabel Horcasitas de Pozas (1971) o *Estructura agraria y clases sociales en México* de Roger Bartra (1974).

Los años setenta fueron en realidad la época del apogeo de esta inclusión del indígena en la cuestión campesina, de su subordinación bajo la movilización agraria por parte de las izquierdas, consideradas ahora "nuevas". Era el otro lado de la ambivalencia del postulado igualitario. El indígena definido exclusivamente en base de su situación social tenía que integrarse en esa sociedad no indígena (tenía que proletarizarse, como se decía) comparable con la abolición legal de todas diferencias "de raza" entre los ciudadanos mexicanos por el liberalismo decimonónico. El no reconocimiento de la diferencia étnica producía coerción y nuevos paternalismos: la emancipación se ordenó desde afuera y exigía la negación de los rasgos que parecían inconciliables con la norma del proyecto progresista respectivo.

Pero tal desencuentro tampoco fue absoluto. Ese foco del análisis marxista hizo su entrada en el pensamiento indigenista. Por un lado, la interpretación social de la cuestión indígena encontraba un terreno ya preparado desde hacía tiempo. Un precursor temprano fue el texto que influyó más en la Revolución Mexicana: *Los grandes problemas nacionales* de Andrés Molina Enríquez (1909). Su categoría central de la "raza", alrededor de la cual el pensador positi-

[11] Francisco Pimentel (1864).

vista construyó todo el proceso histórico, se caracterizaba por un fuerte significado social. Por el otro lado, el eclecticismo del indigenismo oficial integraba, sobre todo a partir de los años sesenta, varios elementos del acervo marxista. Esto se deja advertir, por ejemplo, en el concepto de las "regiones de refugio" de Gonzalo Aguirre Beltrán[12]. Sin embargo, otra relación sea tal vez todavía más importante. En la medida en que la identidad de los pueblos indígenas está en la tierra, la lucha campesina estaba vinculada con una dimensión cultural. Entre las organizaciones de izquierda que surgieron en los setenta en el campo mexicano hubo varias que tenían una base mayoritariamente o hasta exclusivamente indígena. El caso más conocido lo representó la Coalición Obrera Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI) en Oaxaca. Estaba integrada por zapotecas. Las formas de organización de la COCEI recogían tradiciones de la misma comunidad y se nutrían de una larga tradición de resistencia zapoteca. Pero al contrario de las interpretaciones que se han hecho comunes (sobre todo últimamente, a partir de los sucesos chiapanecos de 1994), hay que subrayar que el movimiento, por lo menos hasta el fin violento de su primer ayuntamiento en 1983, no se autodefinió como indígena. Careció por completo de reivindicaciones étnicas. La COCEI se veía a si misma en aquel tiempo como movimiento cívico-agrario y, por ende, no se diferenció en su programática del resto de la nueva izquierda.

Sin embargo, muchos de los indígenas que después alimentaron filas y cuadros de los movimientos étnicos de las décadas siguientes, se habían concientizado políticamente en las organizaciones agrarias de los años setenta.

En 1929 se efectuó en Buenos Aires la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de la Internacional Comunista. Allí tuvo lugar la única discusión abierta de la Internacional sobre sus posiciones hacia las poblaciones indígenas en América Latina. Como base sirvió un informe de José Carlos Mariátegui cuyas tesis finalmente no llegaron a ser aprobadas. Entre los conceptos de la lucha de clases, de la cuestión nacional y de la llamada cuestión de las razas no se logró elaborar un cuadro teórico para los "indios" del continente. Hay que decir que la discusión en la Internacional respecto a la cuestión indígena hasta ese momento había sido todavía bastante embriónica, pero relativamente abierta. Jules Humbert-Droz, responsable en el Comité Ejecutivo de la Internacional

[12] Gonzalo Aguirre Beltrán (1964), pp. 81-92.

para América Latina, señaló en Buenos Aires que la IC de ningún modo había perseguido la unilateralidad en la teoretización del problema. Pero la espera de contribuciones por parte de las secciones latinoamericanas había sido en balde:

> Pero casi todos los compañeros respondían a nuestras demandas con el argumento siempre repetido, de que en América Latina no habían conflictos de raza; negaban la existencia de tal problema, limitándose a replantear la cuestión de las razas como una simple cuestión social, y afirmando que en las repúblicas de América Latina, no existen los prejuicios raciales, que se manifiestan en los Estados Unidos o en el Sur de Africa[13].

La incertidumbre teórica, sin embargo, duró muy poco tiempo. Como consecuencia del ataque de Stalin contra la oposición de derecha bajo Nicolai Bujarin, un mes después de la conferencia se presentó el modelo estratégico a seguir: la cuestión indígena tenía que plantearse como cuestión nacional. Esto implicaba la adopción del postulado de la autodeterminación de los pueblos. El marxismo-leninismo comprendía la autodeterminación de modo territorial y era inseparable, como Lenin nunca se había cansado de subrayar, del derecho a la separación estatal.

En la conferencia de Buenos Aires, David Alfaro Siqueiros como delegado del PCM todavía había protagonizado la convicción de muchos comunistas latinoamericanos según la cual en su país no existía una cuestión indígena, pero sí una lucha de clases[14]. Ahora la disciplina del centralismo democrático del movimiento internacional exigió de su partido introducir en su programática el postulado de la autodeterminación para los pueblos indígenas. El PCM no lo hizo hasta en 1932. Lenin había considerado la autodeterminación de los pueblos como condición democrática para el paso al próximo nivel en el desarrollo de las sociedades: al internacionalismo. La autodeterminación entonces no era un fin en sí, sino un medio. La comprensión de este carácter dialéctico del postulado leninista quedó en el marxismo mexicano de la época muy limitada. El único texto que reflexionó la autodeterminación de manera sólida y seria, fue el trabajo del antropólogo Alfonso Fabila Montes de Oca, quien militaba en el PCM, sobre los yaquis[15]. Resulta significativo que el libro de Fabila, que partió de la propuesta de autodeterminación del grupo étnico mismo, se caracterizara

---

13 Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista (1929), p. 310.

14 Ibídem, pp. 269 y 316.

15 Fabila Montes de Oca (1940).

por la ausencia completa de un análisis marxista. Bajo la impresión de la situación europea, la IC adoptó en 1935 una nueva estrategia, la doctrina del frente popular. Los comunistas tuvieron que redefinir su posición hacia los gobiernos. En México, esto significaba en materia indigenista la (re)inscripción en el discurso nacional integracionista, ahora reformado. El cuerpo extraño de la autodeterminación desapareció tan rápida y silenciosamente como había sido introducido solamente tres años antes.

Las izquierdas participaron entonces de manera importante en la coyuntura indigenista en el sexenio de Lázaro Cárdenas; un indigenismo que abanderó el mismo presidente con lemas como "Queremos menos indios y más mexicanos"[16]. Basta ver la lista de la delegación mexicana al Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro en 1940 para tener una impresión de la contribución importante de las izquierdas al indigenismo oficial.

El postulado de la autodeterminación para los pueblos indígenas, sostenido no solamente por los comunistas sino también por otros protagonistas del marxismo en México, como Vicente Lombardo Toledano (a quien le correspondía en Pátzcuaro exponer el punto de vista oficial de México)[17], se podría sintetizar como un intermedio impuesto y extranjerizante por excelencia. Sin embargo, el mismo postulado dejó huellas. Se asentó de manera discreta en la gramática cultural que regía la mirada hacia el indígena. A pesar de haber abandonado el postulado quizá no muy querido por el nacionalismo que impregnaba también a las izquierdas, se observan en las épocas siguientes rasgos de un cambio en las perspectivas comunistas hacia el problema indígena. Este cambio desembocó en los años ochenta en un papel protagonista, por lo menos entre los partidos políticos, del Partido Mexicano Socialista (PMS) y su sucesor, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en la nueva discusión sobre autonomía indígena y nación pluriétnica. La herencia del postulado de autodeterminación no fue la causa de esta reorientación (la eran la política sandinista en Nicaragua y la discusión creciente sobre etnicidad en Europa y en los Estados Unidos), pero sin dudas la facilitó. Más allá del marxismo, a mediados de los años sesenta el so-

[16] Archivo General de la Nación. Fondo: Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940), 545.3/147.

[17] "Discurso pronunciado por Vicente Lombardo Toledano, delegado de México, respecto al problema fundamental del indio", en: Lombardo Toledano (1973), pp. 127-135.

ciólogo Pablo González Casanova retomó y popularizó en México el concepto de un colonialismo interno para caracterizar la situación indígena[18].

Hay muchos momentos más que nos pueden servir de ilustración para el trenzado de interrelaciones en que se movían las ideas marxistas en el indigenismo mexicano. Lugares de multiplicación de estas interdependencias eran ciertas instituciones de educación de los profesionales indigenistas, como la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Pasamos aquí, para terminar, sin embargo a otro punto elocuente.

El estado hacía uso extenso del recurso legitimador del pasado indígena. Pero tal recurso conocía también sus versiones propias en las propuestas para un cambio de la sociedad por la oposición de las izquierdas. Entre las tradiciones indígenas se distinguían formas comunitarias de producción que se interpretaban como un factor no solamente favorable sino vertebral para la construcción de una sociedad socialista en México. Se puede remitir aquí una vez más, al artículo citado de entrada de *El Machete*. Las reflexiones acerca de un salto directo al socialismo en sociedades atrasadas sin desarrollar un capitalismo endógeno, presentes en Marx y Lenin, se podían conectar con perspectivas ya más arraigadas entre las visiones hacia el otro: por ejemplo el mito del buen salvaje o el evolucionismo de la antropología naciente. En México, la identificación de las formas de producción y de la propiedad de la tierra en las comunidades indígenas con un "comunismo primitivo" tenía una historia premarxista, no socialista considerable. Dejamos de lado los hospitales de Don Vasco de Quiroga en el siglo XVI. A partir de la mitad del siglo XIX, el liberalismo mexicano asoció con creciente frecuencia la propiedad indígena con un "comunismo", etiqueta muy incierta que encarnaba el peligro de ideas contrarias al fundamento ideológico liberal de la propiedad privada. Una valoración positiva adquirió la equiparación en el siglo XIX en algunas insurrecciones agrarias, como en el caso de José López Chávez en Chalco. La Revolución Mexicana, finalmente, legitimó el ejido con el *calpulli* mexica.

Las izquierdas mexicanas desatendieron el tema de la llamada cuestión indígena por mucho tiempo. No cabe duda. Nunca lograron volverse los campeones de los intereses indígenas, relacionándose orgánicamente con ellos, como lo ha-

[18] Pablo González Casanova (1965).

bía prometido un documento del PCM en 1935[19]. Pero el desencuentro fue relativo. Los estudiosos del marxismo en América Latina han partido por lo regular de un concepto de ideología que se reflejaba acertadamente en la metáfora del edificio ideológico. Ideologías se concebían como entidades construidas, fijas, inmóviles. A veces se preguntaba, si sus arquitecturas y sus materiales podían constituir un nuevo edificio. En realidad, las ideologías se penetraron, sus límites se desflecaron, sus ideas se invadieron. Se encontraban en reconstrucción permanente. Las posiciones de los representantes del marxismo en México hacia la cuestión indígena se nutrían no solamente del marxismo. Los que conceptualizaron el tema fuera del marxismo recibieron no obstante préstamos de él. No se trataba entonces de una elección de ideologías, sino de una elección de diferentes ideas desde diferentes puntos de la sociedad en diferentes tiempos, creando constelaciones históricas que dotaron las ideas de significados. Las ideas no aparecen tanto como *shared meanings*, noción establecida en primer lugar por la famosa definición de la cultura de Clifford Geertz, sino como *shared means*. Se escogen, se usan, se resignifican, construyendo un tejido en permanente moción.

La historiografía de las ideas abandona representaciones de vías de tradiciones intelectuales que se relacionan en sus puntos finales, abandona la búsqueda de orígenes en sentido contrario a desarrollos históricos lineales del pensamiento. Las nuevas metáforas en que se contempla la historia intelectual son imágenes al estilo de Escher. Se borran los límites entre la historia de las ideas y la historia de mentalidades. Y en esta medida la historiografía de las ideas se abre más hacia las proposiciones de la antropología. El acercamiento, sin embargo, parece ser un movimiento de ambos lados. El carácter fluido, las variaciones permanentes que revelan cultura e ideologías son las negociaciones permanentes de significados entre diferentes y también cambiantes grupos de la sociedad. El análisis de las cristalizaciones concretas, momentaneas que son los textos, requiere métodos históricos.

Ante el reto semiótico, la historiografía y la antropología han tenido que hacerse preguntas similares. Comparten preocupaciones e intereses ante una lengua que ya no se limita a su función mimética sino que aparece en su fuerza generativa. La historiografía de la historia intelectual ha dado mucho espacio a

[19] Partido Comunista Mexicano (1935), p. 14.

estas reflexiones y empezó a dedicarse tanto a los contenidos como a las formas, a la lengua de sus fuentes. Para poder comprender los significados de las ideas tan contestadas que se utilizaron en los discursos de las izquierdas mexicanas, ese paso es indispensable también. Solamente así se revelan sus contribuciones a las reflexiones sobre la cuestión indígena.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas: "La fiesta del carnaval postcolonial", en: Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica", en: *Revista Andina*, 10:2 (1992), pp. 279-352.

-----: "To Be Indian, to Be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourses of Identity", en: *Nation-States and Indians in Latin America*, ed. por Greg Urban y Joel Sherzer, Austin 1994, pp. 94-130.

-----: *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*, Madison 1998.

Actas del Cabildo de Trujillo, tomo 2 (1566-1571), Lima 1969.

Adams, Richard N.: *Crucifixion by Power: Essays on Guatemalan National Social Structure: 1944-1966*, Austin 1970.

-----: "Ethnic Images and Strategies in 1994", en: *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, ed. por Carol A. Smith, Austin 1992, pp. 141-162.

Adorno, Rolena: *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*, Lima 1989.

Aguirre, Juan Francisco: "Diario del capitán de fragata D. Juan Francisco de Aguirre", en: *Revista de la Biblioteca Nacional*, vols. XVII, 43-44, XVIII, 45-46, XIX, 47-48, Buenos Aires 1948-1950.

Aguirre Beltrán, Gonzalo: *Formas de gobierno indígena*, México, D.F. 1953.

-----: "Regiones de refugio", en: *Revista mexicana de estudios antropológicos*, 19 (1964).

Albán Gómez, Ernesto: "Evolución del sistema electoral ecuatoriano", en: *El proceso electoral ecuatoriano*, Quito 1989 (Tribunal Superior Electoral), pp. 47-62.

Albó, Xavier: *El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes*, La Paz 1973.

Allen, Catherine J.: *The Hold Life has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington 1988.

Alva, Walter: "Discovering the New World's Unlooted Tomb", en: *National Geographic*, 174:4 (1988), pp. 510-550.

Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres 1985.

Annino, Antonio: "Vote et décalage de la citoyenneté dans les pays andins et méso-americains", en: *How did They Become Voters? The History of Franchise in Modern European Representation*, ed. por Raffaele Romanelli, La Haya 1998, pp. 155-182.

Annino, Antonio y Romanelli, Raffaele: "Notabili, elettori, elezioni", en: *Quaderni storici*, 69, Diciembre 1988.

Annino, Antonio (ed.): *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires 1995.

Avalos de Matos, Rosalia y Rogger Ravines: "Las antigüedades peruanas y su protección legal", en: *Revista del Museo Nacional* (Lima), 40 (1974), pp. 363-458.

Azara, Félix: *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, Buenos Aires 1943.

-----: *Memoria sobre el estado rural del Río de la Plata y otros informes*, Buenos Aires 1943.

-----: *Viajes por la América meridional*, vols. I-III, Madrid 1943.

Baily Montgomery, G.W. : *Narrative of a Journey to Guatemala in Central America 1893*, Nueva York 1939.

Baker, Keith Michael: "Zum Problem der ideologischen Ursprünge der Französischen Revolution", en: *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, ed. por Christoph Conrad y Martina Kessel, Stuttgart 1994.

Balandier, Georges: "Die koloniale Situation: ein theoretischer Ansatz", en: *Moderne Kolonialgeschichte*, ed. por Rudolf von Albertini, Colonia y Berlín 1970, pp. 105-124 (original en: *Cahiers internationaux de sociologie* 1952).

Bargatzky, Thomas: *Ethnologie. Eine Einführung in die Wissenschaft von den urproduktiven Gesellschaften*, Hamburgo 1997.

Barrancos, Dora: "Socialismo, higiene y profilaxis social 1900-1930", en: *Política, médicos y enfermedades*, ed. por Mirta Zaida Lobato, Buenos Aires 1996, pp. 119-149.

Barre, Marie-Chantal: *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, D.F. 1983.

Bauer Paiz, Alfonso: *Catalogación de leyes y disposiciones de Guatemala del período 1872 a 1930*, Guatemala 1965.

Behar, Ruth: "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: Opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en: *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Ss. XVI-XVIII*, ed. por Asunción Lavrin, México, D.F. 1991.

Bejarano, Jorge: "El cocaismo en Colombia", en: *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales correspondiente a la Española*, 7, 1944.

Benítez Pastor, Justo: *Los comuneros del Paraguay, 1640-1735*, Asunción 1938.

Benito Ruano, Eloy: "Búsqueda de tesoros en la España Medieval", en: *Studi in memoria di Federigo Melis*, s.l., vol. III (1978), pp. 177-192.

Berdahl, Robert M., Alf Lüdkte, Hans Medick et al., *Klassen und Kultur. Sozialanthropologische Perspektiven in der Geschichtsschreibung*, Francfort/M. 1982.

Bieber, León E.: "Bolivien", en: *Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, ed. por Hans Werner Tobler y Walther L. Bernecker, Stuttgart 1996, pp. 821-845.

Bobbio, Norberto: *Destra e Sinistra*, Roma 1994.

Bonfil Batalla, Guillermo: "Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina", en: *Utopía y revolución*, ed. por Guillermo Bonfil Batalla, México, D.F. 1981, pp.16-17.

Bourdieu, Pierre: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge 1984.

Brading, David: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, D.F. 1988, (2.ª edición).

Burga, Manuel: *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Lima 1988.

-----: "Presentación", en: R. Tom Zuidema, *Reyes y guerreros. Ensayos de historia y cultura andina*, Lima 1989.

-----: "La emergencia de lo andino como utopía (siglo XVII)", en: *Allpanchis*, 11: 35/36 (1990), pp. 579-598.

-----: *Para qué aprender historia en el Perú*, Lima 1993.

-----: "'Los Annales' y la historiografía peruana (1950-1990): Mitos y realidades", en: *Revista del Instituto de investigaciones de la Facultad de CC.SS. de la UNMSM*, Lima 1995.

-----: "Del poder a la autoridad en los Andes: comentario al libro de R.N. Resnake", *Punto Crítico* (Lima), 1:2 (1992).

Büschges, Christian y Bernd Schröter (eds.): *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América Hispana*, Francfort/M. y Madrid 1999.

Calnek, Edward E.: "The Analysis of Pre-Hispanic Central Mexican Historical Texts", *Estudios de Cultura Náhuatl* (UNAM), (1978), pp. 239-266.

Cancian, Frank: "Political and Religious Organizations", en: *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, ed. por Manning Nash, Austin 1967.

Cánepa Koch, Gisela: "Los Chunchu y las Palla de Cajamarca en el ciclo de la representación de la muerte de Atahuallpa", en: *Música, danzas y máscaras en los Andes*, ed. por Raúl Romero Cevallos, Lima 1993, pp. 139-178.

Cardona, Giorgio Raimondo: *Antropología de la escritura*, Barcelona 1994.

Cardozo, Efraín: *El Paraguay colonial. Las raíces de la nacionalidad*, Asunción y Buenos Aires 1959.

Carruthers, Mary J.: *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990.

Cartas de Indias (1877), publicadas por primera vez por el Ministerio de Fomento, edición facsímile y mapas. (Reedición en Biblioteca de Autores Españoles, vol. 266, Madrid 1974).

CDIU: véase *Colección de documentos inéditos ...*

Chance, John K.: *Conquest of the Sierra. Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca*, Norman 1989.

Chance, John K.: "Mesoamerica's Ethnographic Past", *Ethnohistory*, 43:3 (1996), pp. 379-403.

Charlevoix, Pedro Francisco Xavier: *Historia del Paraguay*, Madrid 1914.

Charry, Gabino: *Frutos de mi tierra: Geografía histórica del Departamento del Huila*, Neiva 1922.

Chaves, Julio Cesar: *El Supremo Dictador*, Buenos Aires 1958 (3.ª edición).

Chevalier, François: *L'Amérique Latine de l'indépendance à nos jours*, París 1993 (2.ª edición ampliada).

Chocano, Magdalena: "Colonial Scholars and the Cultural Establishment of Seventeenth-Century New Spain", tesis doctoral, State University of Nueva York, Stony Brook 1995.

Clanchy, Michael T.: *From Memory to Written Record: England 1066-1307*, Londres 1979.

Clastres, Pierre: "Unabhängigkeit und Endogamie", en: *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, ed. por Clastres, Francfort/M. 1976, pp. 49-77.

Clifford, James: *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass. 1988.

Cline, S. L.: *Colonial Culhuacan, 1580-1600. A Social History of an Aztec Town*, Albuquerque 1986.

Coe, Michael D. y Justin Kerr: *The Art of the Maya Scribe*, Londres 1997.

Cohen, David William: *The Combing of History*, Chicago 1994.

Cohn, Bernard. S.: "An Anthropologist among the Historians: A Field Study," en: Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi 1962, pp. 1-17.

-----: "History and Anthropology: The State of the Play", en: ibídem, pp. 18-49.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de Ultramar (CDIU), segunda serie, publicada por la Real Academia de la Historia, 25 vols., Madrid 1885-1932.

Coleman, Janet: *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge 1992.

Condarco Morales, Ramiro: *Historia del saber y la ciencia en Bolivia*, La Paz 1978.

Connerton, Paul: *How Societies Remember*, Cambridge 1989.

Conniff, Michael L. y Thomas J. Davis: *Africans in the Americas. A History of the Black Diaspora*, Nueva York 1994.

Contreras, Remedios: *Fondos americanistas de la colección Salazar y Castro. Catálogo*, Real Academia de la Historia, Madrid 1979.

Cook, Noble David: "Los libros de cargo del tesorero Alonso Riquelme con el rescate de Atahualpa", en: *Humanidades* (Lima), 2 (1968), pp. 41-88.

Cooney, Jerry: "The Yerba Mate and Cattle Frontier of Paraguay, 1776-1811: Social, Economic, and Political Impact", en: *Contested Ground: Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire*, ed. por Donna J. Guy y Thomas E. Sheridan, Tuscon 1998.

Cornejo Bouroncle, Jorge: "Informe sobre escrituras públicas en el Archivo Notarial del Cuzco, correspondientes al siglo XVI", en: *Revista del Archivo Histórico* (Cuzco), 4 (1953), pp. 115-168.

Costa Fontes, Manuel de: "Celestina as Antithesis of the Virgin Mary", en: *Journal of Hispanic Philology*, XV: 1 (1990).

Crowe, Frederick: *The Gospel in Central America; Containing a Sketch of the Country, Physical and Geographical - Historical and Political - Moral and Religious: A History of the Baptist Mission in British Honduras and of the Introduction of the Bible into the Spanish American Republic of Guatemala*, Londres 1850.

Cunow, Heinrich: *El sistema de Parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas*, edición s/f (probablemente Lima, circa 1978), (original en alemán:1890).

-----: *La organización social del imperio de los incas*, Lima 1933.

Davies, Thomas M.: "The Indigenismo of the Peruvian Aprista Party: A Reinterpretation", en: *Hispanic American Historical Review*, 51:4 (1971), pp. 626-645.

Davis, Darién J.: *Slavery and Beyond. The African Impact on Latin America and the Caribbean*, Wilmington, DE 1995.

Dawson, Frank G.: "Labor Legislation and Social Integration in Guatemala 1874-1944", en: *American Journal of Comparative Law*, vol. XIV (1965), pp. 124-142.

Dedenbach Salazar-Sáenz, Sabine y Iris Gareis (eds.): *Etnohistoria latinoamericana. Aportes metodológicos*. (48° Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo-Upsala, 4 al 9 de julio de 1994) = *América Indígena* (México) 54:4 (1994).

Degregori, Carlos Iván: *Del estudio del otro a la construcción de un nosotros plural*, Lima 1997.

-----: "Del mito de Inkarri al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad", *Socialismo y Participación*, 36 (1986), pp. 49-56.

De Jong, A. W. K.: *Coca*, (sl/sf).

De la Cadena, Marisol: "Decencia y cultura política: Los indigenistas del Cuzco de los años veinte", en: *Revista Andina*, 12:1 (1994), pp. 79-118 .

-----: *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham 2000.

Deloye, Yves: "Rituel et symbolisme électoraux. Réflexions sur l'éxperience française", en: *How did They Become Voters? The History of Franchise in Modern European Representation*, ed. por Raffaele Romanelli, La Haya, 1998, pp. 53-76.

Derrida, Jacques: *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*, (trad. por P. Mensah), Stanford 1998.

Dietz, Eva: *Der Funktionswandel der Koka in Bolivien*, Saarbrücken 1990

Domínguez Ortiz, Antonio: *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid 1985 (5.ª edición).

Dowling, William C.: *Jameson, Althusser, Marx. An Introduction to the Political Unconscious*, Ithaca, NY 1984.

Doyle, Mary Eileen: "The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth Century Central Peru", tesis doctoral, University of California at Los Angeles 1988.

Dressel, Gert: *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Viena 1996.

Droysen, Johann Gustav: *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* [1868], Munich 1974 (7.ª edición).

Dunlop, Robert G.: *Travel in Central America*, Londres 1847.

Dunn, Henry: *Guatemala, or the United Provinces of Central America in 1827-8: Being Sketches and Memorandums Made during a Twelve Months' Residence*, Detroit 1981.

Duviols, Pierre: *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*, México, D.F. 1977 (original francés 1971).

Encinas, Diego de (recop.): *Cedulario Indiano* [1596]. Estudio e introducción de Alfonso García Gallo, 4 vols., Madrid 1945-46.

Fabila Montes de Oca, Alfonso: *Las tribus yaquis de Sonora. Su cultura y anhelada autodeterminación*, México, D.F. 1940.

Fariss, Nancy: *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Survival*, Princeton 1984.
Favre, Henri: "L'indigénisme mexicain", en: *Problèmes d'Amérique Latine*, 42, (1976).
-----: *L'indigénisme*, París 1996.
Fischer, Hans (ed.): *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Hamburgo 1998 (4.ª edición).
Fischer, Thomas: "Indianervölker in Kolumbien", en: *Kolumbien heute. Politik – Wirtschaft – Kultur*, ed. por Fischer et al., Francfort/M. 1997, pp. 59-88.
Fleer, Peter: *Arbeitsmarkt und Herrschaftsapparat in Guatemala 1920-1940*, Francfort/M. 1997.
Flon, Manuel de: "Noticias estadísticas de la intendencia de Puebla (1804)", en: *Descripciones económicas regionales de Nueva España. Provincias del centro, sureste y sur, 1786-1822*, comp. por Enrique Florescano y Isabel Gil Sánchez, México, D.F. 1976, pp.158-181.
Flores Galindo, Alberto: *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, La Habana 1986.
Florescano, Enrique: *Memoria mexicana*, México, D.F. 1987 (2.ª edición).
-----: *El mito de Quetzalcoatl*, México, D.F. 1995 (2.ª edición aumentada y actualizada).
Freyre, Gilberto, *Casa grande e senzala: formação da familia brasileira sob o regime da economia patriarcal*, Rio de Janeiro 1999 (37.ª edición).
Fuentes, M.A.: *Memorias de los Virreyes que han gobernado durante el tiempo del coloniaje español*, Lima 1859.
Gagliano, Joseph A.: *Coca Prohibition in Peru. The Historical Debates*, Tucson y Londres 1994.
Gandia, Enrique de: *Indios y conquistadores en el Paraguay*, Buenos Aires 1932.
Garavaglia, Juan Carlos: *Mercado interno y economia colonial*, México, D.F., Barcelona y Buenos Aires 1983.
-----: "Campesinos y soldados: dos siglos en la histora rural del Paraguay", en: ídem, *Economía, sociedad y regiones*, Buenos Aires 1987, pp. 193-260.
Garay, Blas (ed.): *Colección de documentos relativos a la historia de América y particularmente a la historia del Paraguay*, Asunción 1899.
García Borrero, Joaquín: *El Huila y sus aspectos*, Bogotá 1935 .
Garcilaso de la Vega, Inca: *Comentarios reales de los Incas* [1609], 3 vols., Madrid 1960.
Garibay K., Angel María: *Historia de la literatura náhuatl*, México, D.F. 1953.
Garrigou, Alain: *Le vote et la vertu. Comment les français sont devenus électeurs*, París 1992.
Geertz, Clifford: "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," en: ídem, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Nueva York 1973, pp. 3-30.
-----: "History and Anthropology", en: *New Literary History. A Journal of Theory and Interpretation*, 21:2 (1990), pp. 321-335.
Gellner, Ernest: *Nations and Nationalism*, Oxford 1983.
Gibson, Charles: *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, Stanford 1964.
Giddens, Anthony: *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Oxford 1991.
Giménez, Ángel M.: *Represión del coqueo (acullico)*, Buenos Aires 1934.
Ginzburg, Carlo: "Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß", en: *Historische Anthropologie. Kultur, Geschichte, Gesellschaft*, 1 (1993), pp. 169-192.
Gockel, Wolfgang: "Huaquero, gehen wir ausgraben! Zur Geschichte der Raubgrabungen in Peru", en: *Alt-Peru. Auf den Spuren der Zivilisation*, ed. por Manfred Beetzges, Wolfgang Gockel y Manfred Höhl, Hildesheim 1986, pp. 112-118.
Golte, Jürgen: "Algunas consideraciones acerca de la producción y distribución de la coca en el estado inca", en: *Verhandlungen des XXXIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-Munich, 12 á 18 de agosto de 1968, t. II, Munich 1970, pp. 471-478.

-----: *La racionalidad de la organización andina*, Lima 1980.

-----: *Iconos y narraciones. La reconstrucción de una secuencia de imágenes moche*, Lima 1994.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar: *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, D.F. 1990.

González, J. Natalicio: *Proceso y formación de la cultura paraguaya*, Asunción 1940.

González Casanova, Pablo: *La democracia en México*, México, D.F. 1965.

Goody, Jack: *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge 1987.

----- et al. (eds.): *Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, Cambridge 1976.

Gootenberg, Paul: "Reluctance or Resistance? Constructing cocaine (prohibitions) in Peru, 1910-1950", en: *Cocaine. Global Histories*, ed. por Gootenberg, Londres y Nueva York 1999, pp. 46-79.

Gose, Peter: "Oracles, Divine Kingship and Political Representation in the Inka State", *Ethnohistory*, 43:1 (1996), pp. 1-32.

-----: "The State as a Chosen Woman: Brideservice and the Feeding of Tributaries in the Inka Empire", *American Anthropologist*, 102:1 (2000), pp. 84-97.

Grieb, Kenneth J. (ed.): *Research Guide to Central America and the Caribbean*, Madison 1985.

Gueniffey, Patrice: *Le nombre et la raison. La Révolution française et les élections*, París 1993.

Guijo, Gregorio M. de: *Diario 1648-1664*, edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, 2 vols., México, D.F. 1952, (1.ª edición 1853).

Guillén Guillén, Edmundo: "El enigma de las momias incas", en: *Boletín de Lima*, 5:28 (1983), pp. 29-42.

Gupta, Akhil y James Ferguson (eds.): *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley 1997.

Gutiérrez-Noriega, Carlos y Vicente Zapata Ortiz: *Estudios sobre la coca y la cocaína en el Perú*, Lima 1947.

Haber, Stephen: "The Worst of Both Worlds: The New Cultural History of Mexico", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 13:2 (1997), pp. 363-383.

-----: "Anything Goes: Mexico's 'New' Cultural History", *Hispanic American Historical Review*, 79:2 (1999), pp. 309-330.

Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*, París 1925.

Haefkens, Jacobo: *Viaje a Guatemala y Centroamérica*. Guatemala 1969.

Harris, Olivia: "Past Knowing: Truth and Local Discourse in History and Anthropology", paper presented to ESRC Workshop: Rethinking History and the Social Sciences, Manchester 1999.

-----: *To Make the Earth Bear Fruit: Ethnographic Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*, Londres 2000.

Harris, Olivia, Brooke Larson, y Enrique Tandeter (eds.): *La participación indígena en los mercados surandinos: estratégias y reproducción social, siglos XIV-XX*, La Paz 1987.

Harris, Olivia, Tristan Platt y Thérèse Bouysse-Cassagne (eds.): *Qaraqara/Charka. Transformaciones históricas en el siglo XVI*, La Paz 2000.

Harvey, H. R. y Hanns J. Prem, "Introduction", en: *Explorations in Ethnohistory. Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, ed. por Harvey y Prem, Albuquerque 1984, pp. 1-21 .

Havelock, Eric A.: *Preface to Plato*, Oxford 1963.

-----: *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton 1982.

-----: *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Mass. 1986.

Hehrlein, Yacin: *Mission und Macht. Die politisch-religiöse Konfrontation zwischen dem Dominikanerorden und dem Vizekönig Francisco de Toledo (1569-1581)*, Mainz 1993.
Helg, Aline: "Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920: Colombia entre México y Argentina", en: *Estudios Sociales*, 4 (1989), pp. 39-53.
Hemming, John: *The Conquest of the Incas*, Nueva York 1993(1.ª edición 1970).
Hermosillo, Francisco G.: "Cholula o el desplome de un asentamiento étnico ancestral", *Historias*, 10 (1985), pp. 17-49.
Hendry, Joy, *An Introduction to Social Anthropology. Other People's Worlds*, Houndsmills y Londres 1999.
Herrejón Peredo, Carlos: "La oratoria en Nueva España", *Memorias de la Academia Mexicana de Historia*, 37 (1994), pp. 153-174.
Hoberman, Louisa Schell: *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660, Silver, State and Society*, Chapel Hill, N.C. 1991.
Hoekstra, Rik: *Two Worlds Merging: The Transformation of Society in the Valley of Puebla, 1570-1640*, Amsterdam 1993.
Hoppen, K. Theodore: *Elections, Politics and Society in Ireland, 1832-1885*, Oxford 1984.
Hutton, Patrick H.: *History as an Art of Memory*, Hanover 1993.
Ibold, Frank: "Staat und Zuckerwirtschaft im argentinischen Norden – Salta und Jujuy 1870-1930", en: *Integration und Transformation: Ethnische Gemeinschaften, Staat und Weltwirtschaft in Lateinamerika seit ca. 1850*, ed. por Stefan Karlen y Andreas Wimmer, Stuttgart 1996, pp. 35-51.
Itier, César: *El teatro quechua en el Cuzco. Dramas y comedias de Nemesio Zúniga Cazorla: Qurich uspi (1915); Tikahina (1934); Katacha (1930?)*, Cuzco 1995.
Jackson, Robert H.: *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia. Cochabamba 1539-1960*, Albuquerque 1994.
Janvry, Alain de: *The Agrarian Question and Reformism in Latin America*, Baltimore 1981.
Jones, Chester L.: *Guatemala: Past and Present*, Minneapolis 1940.
Käser, Lothar: *Fremde Kulturen. Eine Einführung in die Ethnologie für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*, Erlangen y Lahr 1997.
Kahle, Günter: "Grundlagen und Anfänge des paraguayischen Nationalbewußtseins", Tesis doctoral, Colonia 1962.
-----:"Die Encomienda als militärische Institution im kolonialen Hispanoamerika", en: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 2 (1965), pp. 88-105.
-----: "Das Guaraní als paraguaische Volkssprache", en: ídem, *Iberoamerika. Gesammelte Aufsätze von Günter Kahle*, Colonia y Viena 1987, pp. 245-257.
Kanter, Deborah E.: "Native Female Land Tenure and Its Decline in Mexico, 1750-1900", en: *Ethnohistory*, 42:4 (1995), pp. 607-616.
Kaschuba, Wolfgang: *Einführung in die Europäische Ethnologie*, Munich 1999.
Kato, Takahiro: "Los tapados en el valle del Mantaro, Perú", in: *Anthropológica* (Lima), 9 (1991), pp. 171-195.
Kauffmann, Alfred: "Der Kokainismus und Morphinismus in der Kriegs- und Nachkriegszeit vom gerichtsärztlichen Standpunkt", en: *Zeitschrift für Psychiatrie*, 80 (1924), pp. 394-399.
Kristal, Efraín: *The Andes Viewed From the City: Literary and Political Discourse on the Indian in Peru 1848-1930*, Nueva York 1987.
Krüger, Hildegard: *Der Cabildo von Asunción. Stadtverwaltung und städtische Oberschicht in der ersten Hälfte des 18. Jàhrhunderts (1690-1730)*, Francfort/M. y Berna 1979.
-----: *El cabildo de Asunción, estructura y función del cabildo colonial*, Asunción 1996.

Kusche, Dagmar: "'Buscar el alma de nuestra nacionalidad'. Nationale Identität und Massenmedien. Zum Beitrag der Presse im Prozeß nationaler Identitätsbildung in Kolumbien, 1900-1930", Tesis doctoral, Eichstätt 1995.

Kutscher, Gerdt: *Berlín como centro de estudios americanistas. Ensayo biobibliográfico*, Berlín 1976.

Lafuente Machaín, Ricardo de: *Los Machaín*, Buenos Aires 1926 (imprenta privada).

Las Casas, Bartolomé de: "De thesauris" [1563], ed. por Angel Losada, en: *Obras completas*, vol. 11:1, Madrid 1992.

-----: "Doce dudas" [1564], ed. por J. B. Lassègue. en: *Obras completas*, vol. 11:2.

Lausent, Isabelle: *Pequeña propiedad, poder y economía de mercado. Valle de Chancay*, Lima 1983.

Lausent-Herrera, Isabelle: "L'émergence d'une élite d'origine asiatique au Pérou", en: *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, 67 (1997), pp. 127-153.

Layton, Robert: *An Introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge 1997.

Levillier, Roberto (ed.): *Correspondencia de los oficiales reales de la hacienda del Río de la Plata*, Madrid 1915.

Lockhart, James: *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford 1992.

-----: *Spanish Peru: 1532-1560. A Colonial Society*, Londres y Madison 1994 (2.ª edición).

Loera, Margarita: "La herencia indígena como mecanismo de reproducción campesina: Calimaya en la época colonial", en: *Historias*, 4 (1983), pp. 11-28.

Lombardo Toledano, Vicente: *El problema del indio*, México, D.F. 1973.

López, Adalberto: *The Revolt of the Comuneros, 1721-1735*, Cambridge, Mass. 1976.

Lorandi, Ana María y Mercedes del Río: *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*, Buenos Aires 1992.

Lothrop, Samuel Kirkland: *El tesoro del Inca. Según fue visto por los historiadores españoles*, Lima 1964 (original inglés 1938).

Lowry, Lynn Brandon: *Forging an Indian Nation: Urban Indians under Spanish Colonial Control (Lima, Peru, 1535-1765)*, Berkeley 1991.

Lozano, Pedro: *Historia de las revoluciones de la provincia del Buenos Aires (1721-1735)*, 2 tomos, Buenos Aires 1905.

Luján, Muñoz, Jorge: *Guía del Archivo General de Centro América*, Guatemala 1982.

Lutz, Christopher H.: "Putting the Late Nineteenth Century Guatemalan Indian in Historical Context: Past and Future Research", en: Margot Schevill (ed.), *Maya Textiles of Guatemala: The Gustavus A. Eisen Collection* (Berkeley, 1993).

Lutz, Christopher H. y Stephen Weber: "El Archivo General de Centroamérica y otros recursos investigativos en Guatemala", en: *Mesoamérica*, 1 (1980), p. 274-285.

Llano Restrepo, María Clara y Marcela Campuzano Cifuentes: *La chicha, una bebida fermentada a través de la historia*, Bogotá 1994.

Llewellyn-Jones, F.: *The League of Nations and the International Control of Dangerous Drugs*, Cambridge 1931

Maiguashca, Juan: "The Electoral Reforms of 1861 in Ecuador and the Rise of a New Political Order", en: *Elections before Democracy: the History of Elections in Europe and Latin America*, ed. por Eduardo Posada-Carbó, Londres 1996, pp. 87-115.

Mallon, Florencia E.: "De ciudadano a 'otro'. Resistencia nacional, formación del estado y visiones campesinas sobre la nación en Junín", en: *Revista Andina*, 12:1 (1994), pp. 7-78.

-----: "Time on the Wheel: Cycles of Revisionism and the 'New Cultural History'", en: *Hispanic American Historical Review*, 79:2 (1999), pp. 331-351.

Manarelli, Emma: *Inquisición y mujeres: Las hechiceras en el Peru durante el siglo XVII*, Lima 1987.

Mannheim, Bruce: *The Language of the Inka since the European Invasion,* Austin 1991.
Marcus, George E.: *Ethnography through Thick & Thin*, Princeton 1998.
Martínez Compañón, Baltasar Jaime: *La obra del obispo Martínez Compañón sobre Trujillo del Perú en el siglo XVIII* [1785-90], edición facsimilar del original existente en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, 9 vols. + 3 vols. de apéndice, Madrid 1978-94.
Masuda, Shozo, Izumi Shimada y Craig Morris: *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*, Tokyo 1985.
McBryde, Felix W.: *Geografía Cultural e Histórica del Sureste de Guatemala*, 2 vols. Guatemala 1969.
McCreery, David: "Guatemala en la época nacional: estado de nuestros conocimientos y oportunidades para el historiador", en: *Mesoamérica*, I:2 (1981), pp. 170-183.
-----: *Rural Guatemala 1760-1940*, Stanford 1994.
Medick, Hans, "'Missionaries in the Row Boat'? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History", en: *Comparative Studies in Society and History*, 29:1 (1987), pp. 76-97 (original alemán 1984).
Métraux, Alfred: *Les Incas*, Paris 1961.
Millones, Luis: *Dioses familiares. Festivales populares en el Perú contemporáneo*, Lima 1999.
Millones, Luis y Mary Pratt: *Amor brujo. Imagen y cultura del amor en los Andes*, Lima 1989.
Moore, Barrington: *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston 1966.
Mora Mérida, José Luis: *Historia social de Paraguay, 1600-1650*, Sevilla 1973.
-----: *Iglesia y sociedad en el Paraguay en el siglo XVIII*, Sevilla 1976.
Mortimer W. Golden: *The History of Coca. 'The Divine Plant on the Incas'*, Nueva York 1901.
Mosk, Sanford A.: "Indigenous Economy in Latin America", en: *Inter-American Economic Affairs*, 8:3 (1954), pp. 3-26.
Mossbrucker, Harald: *La economía campesina y el concepto de "comunidad": Un enfoque crítico*, Lima 1990.
Muriel de la Torre, Josefina: *Conventos de monjas en la Nueva España*. México, D.F. 1946.
Murra, John V.: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, 1975.
-----: *The Economic Organization of the Inca State*, Greenwich 1980 [tesis doctoral de 1955].
-----: "Introducción al estudio histórico del cultivo de la hoja de coca *[Exythroxylon coca]* en los Andes", en: *Visita de los Valles de Sonqo en los Yunka de Coca de La Paz [1568-1570]*, Madrid 1991, pp. 565-581.
Murra, John V., Nathan Wachtel y Jacques Revel (eds.), *Anthropological History of Andean Polities*, Cambridge 1986.
Musto, David F.: *The American Desease. Origins of Narcotic Control*, Oxford 1987.
Namer, Gérard: *Mémoire et societé*, París 1987.
Nicholson, H. B.: "Preshispanic Central Mexican Historiography", en: *Reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos, III*, Oaxtepec, México, D.F. 1969, pp. 38-81.
-----:"Phoneticism in the Late Pre-Hispanic Central Mexican Writing System", en: *Mesoamerican writing systems: a Conference at Dumbarton Oaks, October 30th and 31st, 1971*, ed. por Elizabeth P. Benson, Washington 1973, pp. 1-46.
Noboa, Aurelio (ed.): *Recopilación de las leyes del Ecuador*, 3 vols., Quito y Guayaquil 1898-1901.
Nolte Maldonado, Rosa María Josefa: *Quellcay. Arte y vida de Sarhua. Comunidades campesinas andinas*, Lima 1991.
Nugent, David: *Modernity at the Edge of Empire: State, Individual and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*, Stanford 1997.

O'Gorman, Frank: *Voters, Patrons and Parties: The Unreformed Electorate of Hanoverian England, 1734-1832*, Oxford 1989.

-----: "Campaign, Rituals and Cerimonies: The Social Meaning of Elections in England, 1780-1860", en: *Past and Present*, 135 (1992), pp. 79-115.

Ong, Walter J.: *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, D.F. 1987 (original inglés 1982).

O'Phelan Godoy, Scarlett: *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783*, Cuzco 1988.

-----: *La gran rebelión en los Andes: De Tupac Amaru a Tupac Catari*, Cuzco 1995.

-----: *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia 1750-1835*, Cuzco 1997.

Orozco, José Clemente: *Autobiografía* [1945], México, D.F. 1981.

Ouweneel, Arij: *Shadows over Anahuac. An Ecological Interpretation of Crisis and Development in Central Mexico, 1730-1800*, Albuquerque 1996.

-----: "From 'tlahtocayotl' to 'gobernadoryotl': A Critical Examination of Indigenous Rule in 18th-Century Central Mexico", en: *American Ethnologist*, 22:4 (1995), pp. 756-785.

Ozouf-Marigner, Marie-Vic: *La formation des départements. La répresentation du territoire français a la fin du XVIIIe siècle*, París 1992.

Padden, Robert: *The Hummingbird and the Hawk: Conquest and Sovereignty in the Valley of Mexico, 1503-1541*, Nueva York 1970.

Palma, Ricardo (1994): "Los buscadores de entierros [1891]", en: *Tradiciones peruanas (Selección)*, ed. por Carlos Villanes Cairo, Madrid 1994, pp. 569-576.

Parry, Adam (ed.): *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford 1971.

Pastore, Mario: "Taxation, Coercion, Trade, and Development in a Frontier Economy: Early- and Mid-Colonial Paraguay", en: *Journal of Latin American Studies*, 29:2 (1997), pp. 329-354.

Partido Comunista Mexicano: *De la III conferencia comunista Latino Americana al VII congreso de la internacional comunista. Decisiones de la III conferencia elaboradas por el buró político del comité central del partido comunista de México*. México, D.F. 1935.

Paz Soldán, Carlos Enrique: *La Coca Peruana*, Lima 1936.

Peña, José F. de la: *Oligarquía y propiedad en Nueva España: 1550-1624*, México, D.F. 1983.

Pérez Collados, José María: *Una aproximación histórica al concepto jurídico de nacionalidad*, Zaragoza 1993.

Pérez de Baradas, José: "Antigüedad del uso de la coca en Colombia", en: *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales correspondiente de la española*, 11:3 (1940), pp. 323-326.

Pérez Fernández, Isacio: *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas: estudio y edición crítica del Parecer de Yucay*, Cuzco 1995.

Perry, Mary Elizabeth: *Gender and Disorder in Early Modern Seville*, Princeton 1990.

Pescador del Hoyo, María del Carmen: *Documentos de Indias. Siglos XV-XIX. Catálogo de la série existente en la Sección de Diversos del AHN*, Madrid 1954.

Philips, J. A.: *Electoral Behaviour in Unreformed England*, Princeton 1982.

Piel, Jean: "Aux sources de la mémoire vraie: quelques remarques à propos de l'archivistique et de la documentation historique au Guatemala", en: *Histoire et Sociétés de l'Amérique Latine*, 1 (1993).

Pike, Ruth: *Aristócratas y comerciantes en Sevilla el siglo XVI*. Barcelona 1978, (original en inglés 1972).

Pimentel, Francisco: *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, México, D.F. 1864.

Pizarro, Pedro: *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* [1571], ed. por Guillermo Lohmann Villena y notas de Pierre Duviols, Lima 1986 (2.ª edición).
Platt, Tristan: *Estado tributario y libre cambio en Potosí durante el siglo XIX*, La Paz 1986.
Poloni-Simard, Jacques: "Los cabildos de indios en el corregimiento de Cuenca: de su control por los caciques a la afirmación de su autonomía", en: *Actas del XI Congreso Internacional de AHILA*, vol. I, Liverpool 1998, pp. 374-384.
Poole, Deborah: "Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Riti", en: *Márgenes*, 11:4 (1988), pp. 101-120.
-----: "Antropología e historia andinas en los EE.UU: buscando un encuentro", en: *Revista Andina*, 10:1 (1992), pp. 209-245.
-----: *Vision, Race and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World*, Princeton 1997.
Posada-Carbó, Eduardo (ed.): *Elections before Democracy: the History of Elections in Europe and Latin America*, Londres 1996.
Potthast-Jutkeit, Barbara: "Las consecuencias sociales de los decretos del Dr. Francia referentes a los extranjeros y la iglesia: El problema del matrimonio y de la mezcla racial", en: *Pensiero e azione del Dr. Francia. Aspetti di diritto pubblico*, I, *Ricerche giuridiche e politiche, Rendiconti*, V:1 (1991), (Sassari), pp. 69-90, [o en: *Revista Crítica*, V:9 (1994), pp. 27-36].
-----, "Das Memorandum von Yucay und der Einfluß des Bartolomé de Las Casas auf die spanische Krone", en: *Zeitschrift für historische Forschung*, 20 (1993), pp. 257-273.
-----: *"Paradies Mohammeds" oder "Land der Frauen"? Zur Rolle der Frau und der Familie in der paraguayischen Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Colonia, Viena y Weimar 1994.
-----: "El nacionalismo paraguayo y el rol de las mujeres", en: *Revista Crítica*, V:10 (1994).
-----: *"Paraíso de Mahoma" o "País de las Mujeres"? El rol de la mujer y la familia en la sociedad paraguaya durante el siglo XIX*, Asunción 1996.
Potthast, Barbara: "El mestizaje del Paraguay como identidad y mito nacional", en: *El espacio interior de América del Sur. Geografía, historia, política, cultura*, ed. por Barbara Potthast, Karl Kohut y Gerd Kohlhepp, Francfort/M. y Madrid 1999, pp. 345-362.
Quevedo, Roberto: *Antequera. Historia de un silencio*, Asunción 1970.
-----: *Paraguay años 1671-1681*, Asunción 1984.
Quijada, Mónica: "La nación reformulada. México, Perú, Argentina, 1900-1930", en: *De los Imperios a las Naciones. Iberoamérica*, ed. por Antonio Annino et al., Zaragoza 1994, pp. 567-590.
Quintero, Rafael: "El carácter de la estructura institucional de representación política en el estado ecuatoriano del siglo XIX", en: *Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador*, Cuenca, 1978, pp. 219-266.
Ramírez, Susan E.: "Huaca Looting on the Peruvian North Coast: A Tale from Two Perspectives", en: ídem: *The World Upside Down. Cross-cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*, Stanford 1996, pp. 121-151.
Ramos Medina, Manuel: *Imagen de santidad en un mundo profano. Historia de una fundación*, México, D.F. 1990.
Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias [1681], 4 vols., Madrid 1973.
Rappaport, Joanne: *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Columbian Andes*, Cambridge 1990.
-----: *Cumbe Reborn*, Chicago 1994.
Rénique, José Luis: *Los sueños de la sierra. Cusco en el siglo XX*, Lima 1991.
República del Paraguay (ed.): *Censo nacional de población y viviendas 1992*, Asunción 1994.
Resnake, Roger N.: *Domination and Cultural Resistance. Authority and Power Among an Andean People*, Durham, NC 1988.

Ricard, Robert: *La 'conquête spirituelle' du Mexique: Essai sur l'apostolat et les méthodes missionaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523 à 1572*, París 1933.
Rivet, Paul: *Trois lettres, un message, une adresse*, México, D.F. 1944.
Robertson, Donald: *Mexican Manuscripts Painting of the Early Colonial Period : The Metropolitan Schools*, New Haven 1959.
Rodríguez Pastor, Humberto: *La rebelión de los rostros pintados, Pativilca 1870*, Lima 1979.
-----: *Hijos del celeste imperio en el Perú (1850-1900). Migración, agricultura, mentalidad y explotación*, Lima 1989.
Rojas, Fernando de, *La Celestina* [1499], Madrid 1994.
Romero Cevallos, Raúl R., "Música urbana en un contexto rural: tradición y modernidad en Paccha (Junín)", en: *Antropológica* (Lima), 7 (1989), pp. 119-133.
-----: "Black Music and Identity in Peru: Reconstruction and Revival of Afro-Peruvian Musical Traditions", en: *Music and Black Ethnicity: The Caribbean and South America*, ed. por Gérard H. Béhague, New Brunswick 1994, pp. 307-330.
-----: *Peru in the Universe of Music: a History*, a UNESCO/IMC editorial project. Volumen XI, (en prensa).
----- (ed.): *Música, danzas y máscaras en los Andes*, Lima 1993.
Romero de Viola, Blanca Rosa: *Paraguay siglo XVIII. Período de transición*, Asunción 1987.
Rosanvallon, Pierre: *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universal en France*, París 1992.
Rossi, Paolo: *Clavis universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano 1960.
Rowe, John H.: "Colonial Portraits of Inca Nobles", en: *The Civilizations of Ancient America. Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists*, ed. by Sol Tax, Chicago 1951, pp. 258-268.
-----: "El movimiento nacional inca del siglo XVIII", en: *Revista Universitaria*, Cuzco, 43:107 (1954), pp. 17-47.
-----: "The Incas under Spanish Colonial Institutions", en: *Hispanic American Historical Review*, 37:2 (1957), pp.155-199.
-----: "The Chronology of Inca Wooden Cups", en: *Essays in pre-Columbian Art and Archaeology*, ed. por Samuel K. Lothrop, et al., Cambridge 1961, pp. 317-341.
Rubial García, Antonio: "Monjas y mercaderes: comercio y construcciones conventuales en la ciudad de México durante el siglo XVII", en: *Colonial Latin American Historical Review*, 7:4 (1998), pp. 360-385.
-----: "Un mercader de plata andaluz en Nueva España, Diego del Castillo (161?-1683)", en: *Anuario de Estudios Americanos*, XLIX (1992), pp. 143-170.
Rubio Correo, Marcial: *Legislación peruana sobre drogas a partir de 1920*, Lima 1980.
Ruiz Zevallos, Augusto: *Psiquiatras y Locos. Entre la modernización contra los Andes y el nuevo proyecto de modernidad. Perú: 1850-1930*, Lima 1994.
Saeger, James S.: "Origins of the Rebellion of Paraguay", en: *Hispanic American Historical Review*, 52:2 (1975), pp. 214-229.
-----: "Institutional Rivalries, Jurisdictional Disputes, and Vested Interests in the Viceroyalty of Peru: José de Antequera and the Rebellion of Paraguay", en: *The Americas*, XXXII (1975/76), pp. 99-116.
-----: "Survival and Abolition: The Eighteenth Century Paraguayan Encomienda", en: *The Americas*, XXXVIII:1 (1981), pp. 59-86.
Sáenz, Luis N.: *La Coca*, Lima 1938.
Sáenz Rovner, Eduardo: "La prehistoria del narcotráfico en Colombia", en: *Innovar*, 8 (1996).
Saignes, Thierry: "Reseña de Nathan Wachtel 'Le retour de ancetres'", en: *Revista Andina*, 10:1 (1992), p. 204.

Salazar-Soler, Carmen: "Las Huacas y el conocimiento científico en el siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí", en: *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*, ed. por Thérèse Bouysse-Cassagne, París y Lima 1997, pp. 237-257.
Salomon, Frank, "Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective", en: *Latin American Research Review*, XVII:2 (1982), pp. 75-128.
-----: *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*, Cambridge 1986.
-----: "Ancestors, Grave Robbers, and the Possible Antecedents of Cañari 'Incaism'", en: *Natives and Neighbors in South America. Anthropological Essays*, ed. por Harald O. Skar y Frank Salomon, Göteborg 1987, pp. 207-232.
Salomon, Frank y Jorge Urioste (trad.): *The Huarochiri Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion* [autor anónimo, s.f.], Austin 1991.
Sánchez, Ana: *Amancebados, hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*, Cuzco 1991.
Sánchez Quell, Hipólito: *Estructura y función del Paraguay colonial*, Buenos Aires 1955.
Schlumbohm, Jürgen (ed.): *Mikrogeschichte - Makrogeschichte: komplementär oder inkommensurabel?*, Göttingen 1998.
Schryer, Frans J.: "Class Conflict and the Corporate Peasant Community: Disputes over Land in Nahuatl Villages", en: *Journal of Anthroplogical Research*, 43:2 (1987), pp. 99-120.
Schultze Jena, Leonhard: "La vida y las creencias de los indios Quichés de Guatemala", en: *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 20:1-4 (1945), Guatemala, pp. 65-80, 145-160, 236-262, 337-360.
Schwartz, Stuart, "Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas", en: *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, 18 (1997).
Scott, James C.: *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Heaven y Londres 1976.
Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista: *El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, junio de 1929*, Buenos Aires 1929.
Seed, Patricia: *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford 1987.
Senner, Wayne M. (ed.), *Los orígenes de la escritura* (original inglés 1989) Madrid.
Service, Elman: "The Encomienda in Paraguay", en: *Hispanic American Historical Review*, XXXI:2 (1951), pp. 230-252.
-----: *Spanish-Guaraní Relations in Early Colonial Paraguay*, Ann Arbor 1954.
Shanin, Teodor (ed.): *Peasants and Peasant Societies*, Harmondsworth 1971.
Simondon, Michèle: *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.-C. : psychologie archaique, mytheset doctrines*, París 1998.
Smith, Carol A.: "La evolución de los sistemas de mercado en el occidente de Guatemala: Un análisis de lugar central", en: *Estudios Sociales. Revista de Ciencias Sociales*, 10 (1973), pp. 38-71.
-----: "Labor and International Capital in the Making of a Peripheral Social Formation: Economic Transformation of Guatemala, 1850-1980", en: *Labor in the Capitalist World-Economy*, ed. por Charles Bergquist, Beverley Hills y Londres 1984, pp. 135-156.
Soberón, Ricardo: "La ley internacional en materia de lucha contra las drogas y los efectos en el ordenamiento jurídico de los países de la región", en: *Drogas y control penal en los Andes*, ed. por Comisión Andina de Juristas, Lima 1994.
Sociedad de propietarios de Yungas (ed.): *La coca boliviana*, La Paz 1932.

Sokoll, Thomas: "Kulturanthropologie und Historische Sozialwissenschaft", en: *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*, ed. por Thomas Mergel y Thomas Welskopp, Munich 1997, pp. 233-272.

Solano, Armando: "Melancolía de la raza indígena", en: ídem, *Paipa, mi pueblo y otros ensayos, 1923-1945*, Bogotá 1983, pp. 115-141.

Solórzano y Pereyra, Juan de, *Política indiana*, ed. por M. A. Ochoa Brun, 5 vols., Madrid 1972.

Soustelle, Jacques: *La vie quotidienne des aztèques à la veille de la conquête espagnole*, París 1955.

Spiegel, Gabrielle M.: *Romancing the Past: the Rise of Vernacular Prose. Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley 1993.

Stepan, Nancy Leys: *The Hour of Eugenics*, Ithaca, N.Y. 1991.

Stephens, John L.: *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, and Yucatan*, 2 vols., Nueva York 1841 (reimpresión 1969).

Stern, Steve: *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*, Madison 1982.

-----: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Madrid 1983.

-----: *The Secret History of Gender. Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*, Chapel Hill, N.C. 1995.

Steward, Julian H. (ed.): *Handbook of South American Indians*, 7 vols., Washington D.C. 1946-59.

Strathern, Marilyn: *Partial Connections*, Lanham, Md. 1991.

-----: *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge*, Londres 1995.

Süssmuth, Hans (ed.): *Historische Anthropologie. Der Mensch in der Geschichte*, Göttingen 1984.

Swetnam, John: "What Else Did Indians Have to Do with Their Time? Alternatives to Labor Migration in Pre-revolutionary Guatemala", en: *Economic Development and Cultural Change*, 38:1 (1989), pp. 89-112.

Tamayo, Herrera José: *Historia del indigenismo cuzqueño, siglos XVI-XX*, Lima 1980.

Tax, Sol: "The Municipios of the Midwestern Highland of Guatemala", en: *American Anthropologist*, 39:3 (1937), pp. 423-444.

-----: "La economía regional de las indígenas de Guatemala", en: *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*, 2:3-4 (1947), pp. 170-178.

-----: *El capitalismo del centavo. Una economía indígena de Guatemala*, 2 vols., Guatemala 1964.

Taylor, William B.: *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford 1972.

Thomas, Rosalind: *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge 1989.

Thompson, George Alexander: *Narrative of an Official Visit to Guatemala from Mexico*, Londres 1829.

Thorner, Daniel: "Une théorie neo-populiste de l'économie paysanne: l'Ecole de A.V. Chajanov", en: *Annales: Economies, Société, Civilisations*, XXI:6 (1966), pp. 1232-1244.

----: "Old and New Approaches to Peasant Economies", en: *Subsistence Agriculture and Economic Development*, ed. por Clifton Wharton, Chicago 1969, pp. 94-99.

Thorner, Daniel, Basile Kerblay y R.E.F. Smith (eds.): *Chayanov on the Theory of Peasant Economy*, Homewood, IL 1966.

Thurner, Mark: *From two Republics to one Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham, NC 1997.

Toledo, Francisco de: *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*, vol. I: 1569-74, introducción de Guillermo Lohmann Villena, transcripción por María Justina Saravia Viejo, Sevilla 1986.

Tonkin, Elizabeth: *Narrating Our Past: the Social Construction of Oral History*, Cambridge 1995 (reimpresión).
Tsing, Anna Lowenhaupt: *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton 1993.
Turner, Terence: "Ethno-history: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society", en: *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, ed. por Jonathan Hill, Champaign, IL 1988, pp. 235-281 .
Ulbricht, Otto: "Aus Marionetten werden Menschen. Die Rückkehr der unbekannten historischen Individuen in die Geschichte der Frühen Neuzeit", en: *Neue Blicke. Historische Anthropologie in der Praxis*, ed. por Richard van Dülmen, Erhard Chvojka y Vera Jung, Viena 1997, pp. 13-32 .
Urban, Greg: *A Discourse-centered Approach to Culture: Native South American Myths and Rituals*, Austin 1991.
Urban, Greg y Joel Sherzer (eds.): *Nation States and Indians in Latin America*, Austin 1991.
Urbano, Henrique: "Historia y etnohistoria andinas", en: *Revista Andina*, 9:1 (1991).
Urbieta Rojas, Pastor: *La mujer paraguaya (esquema historiográfico)*, Asunción 1962.
Vainfas, Ronaldo: *Tropicos dos pecados*, Sao Paulo 1997.
Valcárcel, Luis E.: *Memorias*, Lima 1981.
Van Young, Eric: *Hacienda and Market in Eighteenth Century Mexico. The Rural Market of the Guadalajara Region*, Stanford 1981.
-----: "The New Cultural History Comes to Old Mexico", en: *Hispanic American Historical Review*, 79:2 (1999), pp. 211-247.
Varón Gabai, Rafael: *La ilusión del poder. Apogeo y decadencia de los Pizarro en la conquista del Perú*, Lima 1997 (reimpresión).
Velázquez, Rafael Eladio: "Formas especiales de sustitución de gobernador en el Paraguay", en: *Historia Paraguaya*, vol. XIV (1973), pp. 41-76.
-----: "Organización militar de la gobernación y capitanía general del Paraguay", en: *Estudios Paraguayos*, V:1 (1977), pp. 25-69.
Vezzetti, Hugo: *La locura en Argentina*, Buenos Aires 1985.
Wachtel, Nathan: *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, París 1971.
-----: *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*, Lima 1973.
-----: *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, París 1990.
Wagley, Charles: "Economics of a Guatemalan Village", en: *Memoirs of the American Anthropological Association*, 58 (1941), pp. 1-85.
-----: "The Social and Religious Life of a Guatemalan Village", en: *Memoirs of the American Anthropological Association*, 71 (1949), pp. 1-149.
----: "The Peasant", en: *Continuity and Change in Latin America*, ed. por John J. Johnson, Stanford 1964, pp. 21-48.
Walker, William O. III, (ed.): *Drugs in the Western Hemisphere. An Odyssey of Cultures in Conflict*, Wilmington 1996.
Wallach Scott, Joan: "History in Crisis? The Others' Side of the Story", en: *American Historical Review*, 94:3 (1989), pp. 680-692.
Wasserstrom, Robert : *Class and Society in Central Chiapas*, Berkeley 1983.
Wauchope, Robert (ed.): *Handbook of Middle American Indians*, 13 vols., Austin 1964-73.
Wehler, Hans-Ulrich: *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, Munich 1998.
Whetten, Nathan L.: *Guatemala. The Land and the People*, New Heaven 1961.
White, Allan: *Paraguay's Autonomous Revolution, 1810-1840*, Albuquerque 1978.

White, Hayden: "Das Problem der Erzählung in der modernen Geschichtstheorie", en: *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, ed. por Pietro Rossi, Francfort/M. 1987, pp. 57-106.

Whiteford, Scott: *Workers from the North: Plantations, Bolivian Labor and City in Northwest Argentina*, Austin 1981.

Williams, John Hoyt: *The Rise and Fall of the Paraguayan Republic, 1800-1870*, Austin 1979.

Williams, Raymond: *Marxismo y literatura*, Barcelona 1998 (original en inglés 1977).

Wimmer, Andreas: "Historie einer Hochzeit. Ethnologie und Geschichte in Mittelamerika", en: *'Integration und Transformation': Ethnische Gemeinschaften, Staat und Weltwirtschaft in Lateinamerika seit ca. 1850*, ed. por Stefan Karlen y Andreas Wimmer, Stuttgart 1996, pp. 3-32.

Wolf, Eric R.: "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion", en: *American Anthropologist*, 57:3 (1955), pp. 452-471.

-----: "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", en: *Southwestern Journal of Anthropology*, 13 (1957), pp. 1-18.

-----: *Sons of the Shaking Earth. The People of Mexico and Guatemala - Their Land, History, and Culture*, Chicago 1959.

-----: *Anthropology*, Englewood Cliffs, NJ 1964.

-----: "The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community", en: *American Ethnologist*, 13:2 (1986), pp. 325-329.

-----: "Gefährliche Ideen. Rasse, Kultur, Ethnizität", en: *Historische Anthropologie*, 1 (1993), pp. 331-346.

Wong, Bernard: "A Comparative Study of Assimilation of the Chinese in New York City and Lima, Peru", en: *Race and Ethnicity in Latin America*, ed. por Jorge I. Domínguez, Nueva York y Londres 1994, pp. 141-164.

Wood, Stephanie: "Matters of Life and Death: Nahuatl Testaments of Rural Women, 1589-1801", en: *Indian Women of Early Mexico*, ed. por Susan Schroeder, Stephanie Wood y Robert Haskett, Norman y Londres 1997, pp. 165-182.

Woodward, Ralph L.: "Where to Study Central America: A Geography of Historical Materials", en: *Caribbean Review*, 10:1 (1981), pp. 47-50.

Wurster, Wolfgang: *Die Schatzgräber. Archäologische Expeditionen durch die Hochkulturen Südamerikas*, Hamburgo 1991.

Yates, Frances A.: *L'art de la mémoire*, París 1975.

Zea, Leopoldo: "La libertad debe estar por encima del orden", entrevista en: *El Nacional*, Caracas, 30 de noviembre de 1980.

Zevallos Quiñones, Jorge: *Huacas y huaqueros en Trujillo durante el virreinato (1535-1835)*, Trujillo 1994.

Zimmermann, Eduardo A.: "Racial Ideas and Social Reform: Argentina, 1890-1916", en: *Hispanic American Historical Review*, 72:1 (1992), pp. 23-46.

Zuidema, R. Tom: *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca*, Leiden 1964.

Zulawsky, Ann: "Hygiene and the 'Indian Problem': Ethnicity and Medicine in Bolivia, 1910-1920", en: *Latin American Research Review*, 35:2 (2000), pp. 107-129.